和辻哲郎著

日本精神史研究

[illegible]

日本繪畫史研究

[illegible]

和辻哲郎著

日本精神史研究

岩波書店刊行

序言

自分は「日本古代文化」の發表以後、それにつゞく種々の時代の文化を理解せんと志し、藝術、思想、宗教、政治の各方面に亙つて、覺束ない足どりながらも、少しづゝ考察の歩をすゝめた。その頃東洋大學に於ける日本倫理史、後には法政大學に於ける日本思想史の講義の草案として、在來この種の題目の著書に殆んど取扱はれてゐない飛鳥寧樂時代乃至鎌倉時代に特に力を注ぎ、雜駁ながらも幾分の考をまとめて見たのであるが、その講案の副産物として、やがては日本精神史のまとまつた敍述に役立つであらうとの考から、殆んど未定稿の如き狀態で發表したのが本書に輯錄せる諸論文である。だからそれらは更に綿密な研究によつて書きかへられ、日本精神史の敍述のうちにそれ〴〵その位置を持つ筈であつた。ところが考察をすゝめるに從つて佛敎思想がいかに根深くこれらの時代の日本人の精神生活に根柢となつてゐるかを見出し、佛敎思想の大體の理解なくしては考察を進め得ざるに至つた。そこで自分は支那佛敎の理解に

よつて、それが如何に日本人に受容され、いかなる意味で鎌倉時代の新運動となつたかを理解せんと志したのであつたが、支那佛教の理解は印度佛教の理解なくしては不可能であり、結局原始佛教以來の史的開展を理解することによつてのみ支那日本に於ける佛教思想の特殊性が理解せられ得るものであることを悟るに至つた。自分はかゝる理解を、權威ありとせらるゝ先輩の著書によつて得ようと試みた。が不幸にも自分は自ら根本資料について研究すべき必要に押しつけられた。それは最初の目的にとつては甚だまはり道であるが、しかしこれを理解せずには考察を進め得ないと悟つた以上、まはり道であつても仕方がない。のみならず學問としては日本精神史を明かにするのも佛教思想を明かにするのもその間に輕重の差があるとは思へない。かくして自分は日本精神史の敍述からは横道にそれ、右の諸論文は手を觸れらるゝことなく數年間捨て置かれた。更に幾年捨て置かれるかも知れない。しかし自分にとつては、一つの時期を記念するものとして、これらの小篇を愛惜するこゝろがある。またこの種の問題を追究する人々にとつては、これらの未熟な研究も幾分の參考となるで

あらう。更にもしこの書によつて識者の叱正を得ることを得ば、自分の將來の研究にとつて幸福である。かく考へて自分は、殆んど未定稿の如き狀態のまゝで、これらの論文をこゝに輯錄し世に問ふのである。

本書の論文の內「推古天平美術の樣式」及び「枕草紙原典批評に就ての提案」の二篇を除いて、他はすべて關東大地震以前の數年間に主として雜誌「思想」に發表したものであるが、右の二篇も他と同じき講案及び覺え書に基いたものに過ぎぬ。なほ「沙門道元」の初め三分の二は思想創刊以前に「新小說」に連載したものである。

本書の挿繪については源豐宗君及び奈良飛鳥園主の好意を受けた。記して感謝の意を表する。

大正十五年九月

於洛東若王子

著　者

內容目次

挿圖目次

日本精神史研究

飛鳥寧樂時代の政治的理想

「まつりごと」が初め「祭事」を意味したといふことは、古き傳說や高塚式古墳の遺物によつて充分確かめ得られると思ふ。君主は自ら神的なものであると共にまた祭司であつた。天照大神がさうである。崇神天皇がさうである。邪馬臺の卑彌呼もさうである。かくて國家の統一は「祭事の總攬」に於て遂げられた。種々の地方的な崇拜が、異れる神々の同化や或は神々の血統的な關係づけによつて、一つの體系に編み込まれたのは、この「祭事の總攬」の反映であらう。

かくの如き祭事は支配階級の利益のために起つたものでない。反對に祭事が起つたが故に「支配」といふ事實が產み出されて來たのである。原始的集團に於てはその生活の安全のために祭事が要求せられた。力強い祭司の出現は集團の生活を安全にしたのみならず、更にその集團の生活を內より力づけ活潑ならしめ

た。祭司の權威の高まると共に集團は大となり、その大集團の威力が神祕的な權威として感ぜられる。こゝに「祭事の總攬」といふ機運が起つてくる。集團の側から祭事や祭司を要求することが、祭司の側からは支配となるのである。だから支配は君主が民衆を强要するといふ意味ではなく、民衆がその生活の内的必然として要求したものであつた。このことは卑彌呼が衆によつて共立せられたといふ支那人の記述や、衆人が天皇の卽位を懇願するといふさま〴〵の傳說によつても確かめられるであらう。

祭事（まつりごと）が支配階級の利益のためでなく民衆の要求に基いて起つたとすれば、この祭事（まつりごと）の目指すところが民衆の精神的及び物質的幸福にあつたことは疑ふ餘地がない。祭司の權威の高まることはさま〴〵の「まがつみ」を排除して民衆の幸福を增進することである。こゝに我々は原始的な政治が決して少數者の權力欲によつて起つたものでなく、民衆の幸福への欲望が（それ自身としては自覺せられずに）權威や支配の設定として自覺せられたものであることを見出し得ると思ふ。こゝでは祭事（まつりごと）といふ言葉自身が示してゐるやうに、宗教と政治とは別のもので

ない。また支配さるゝことが民衆自身の要求であつたが故に、支配者と被支配者との對抗もない。君民一致は字義通りの事實だつたのである。自然の脅威に對する戰が唯一の關心事である自然人にとつては、隣國の古き政治史が示すやうな權力欲の爭ひや民衆を壓制する政治の如きは、未だ思ひも寄らぬことであつた。支那文化を攝取して人々が歷史的記錄を殘さうと努め始めた頃には、彼らは支那の史書から學んだ視點を以てこの國の古き傳說を解釋しようとしたが、しかし彼らの文飾を以てしても自然人的な素朴な祭事の實情は覆ひ隱すことが出來なかつた。我々はこれらの記錄の傳へる君主尊崇の實情を右の如き祭事の意義に於て適確に摑み取らなくてはならぬ。

かくの如き祭事がいかにして政治に變つて來たか。こゝに我々は所謂「大臣大連」の意義が見出されはしないかと思ふ。應神仁德朝を以て絕頂とする祭事の時代は、傳統としては推古時代の近くまで續いてゐる。それは高塚式古墳の遺物が明かに證示するところである。然しながら「祭事の總攬」は、その黃金時代に於ては幾萬の軍隊を朝鮮半島に出動させるほど有力であつたとは云へ、それ自身

はたゞ神祕的な權威であつて、最高の兵權でもなければ經濟的な實力でもない。神祕的な權威の下に統一され、その權威の分身として自らも權威を持つた地方的君主は、兵權や經濟的實力に於て祭事の總攬者と大差なきものであつた。もしこゝに神祕的な權威の結紐が破られたならば、國家的な統一もまた共に破れ去らなくてはならぬ。朝鮮半島との軍事的接觸はやがて西方の文化との密接な關係を喚び起し、この方面からも素朴な原始的な統一は脅かされ始めた。この時、曾て祭事の總攬として立てられた統一を更に經濟的兵力的な權力によつて確保しようと努力したものが、大臣大連の政治である。古き物語や書紀の記錄などはともすればこれらの大臣大連の事蹟をたゞ家庭的私事の方面のみから觀察しようとするが、事は朝鮮半島の南端より關東地方にまで亙る一つの國家の統一に關する問題であつて、大和に於ける私鬪私事の問題ではない。當時の歷史家が大きい事蹟を私人的にしか把握し得なかつたといふ歷史記述上の能力と、當時の政治家が右の如き國家の全範域に亙つて中央政府の權力を確立しようと努力したといふ實際生活上の能力とは混同してはならない。

我々はこの時代に於ける大臣大連等の事業を書紀に於ける短かい斷片的な記錄から再建することが出來るであらう。雄略朝以後、特に繼體朝以後推古時代までの間には、これらの大臣大連は西方文化との接觸と中央集權の努力とをその活動の樞軸としてゐる。中央集權は主として屯倉(みやけ)(直轄地)の設置によつて行はれた。大伴の金村にしても、蘇我の稻目や馬子にしても、この屯倉の設置には熱心に努力してゐるのである。さうしてこの努力のために西方より輸入せられた「知識」が最も有力な武器であつたことは否み難い。かくして中央政府は、經濟的の實力を蓄積し、統一的な兵力を養ひ、國家としての組織を徐々に發育せしめて行つたのである。

かくの如き政治的統一の努力に對して、君主の神祕的な權威は缺くべからざるものであつた。屯倉の設置は地方の豪族の位置と權力とに大きい變化をもたらすものであるが、しかしそれは兵權を以てなされたものでなく、君主の神祕的な權威によつてなされたのである。云ひかへれば祭事(まつりごと)としての權威によつて政治(まつりごと)が行はれたのである。しかしながら實際に行はれるのはもはや祭事ではな

くして西方の知識による政治であつた。こゝに形式と内容との分離がある。かくして政治に權威を與へるものとしての君主の意義に對する反省が起り、前代にあつては反省せられざる直接の事實であつた神祕的權威が今や組織されたる神話の形に於て自覺せられるに至つた。一つのまとまつた敍事詩としての古事記の物語はかくして發生したのである。かくの如き自覺に於て、單に權力ではなくして權威が要求せられたといふことは、皇統の絶えむとするに當つて大作の金村等のなした努力にも明かに現はれてゐると思ふ。

この變化は西方文化の刺戟によつて原始的な信仰の直接さが漸く破れ始めたことにも起因するであらう。祭事（まつりごと）が政治（まつりごと）となり、宗教と政治との區別がやゝ自覺されるに至つたのは、西方の知識の輸入と平行した出來事である。この點に於て歸化漢人が「まつりごと」の意義の變化に有力な刺戟を與へたことは認めざるを得ないであらう。しかもこの時期の末には、宗教として高度に發達した佛教が旺然として流れ込んで來る。それが自然人の心情に適合した仕方で受け容れられたとしても、それによつて古來の祭事がその宗教としての位置を甚だしく

狹められたといふことは必然の勢であらう。原始的な祭事に於て直接に明かであつた「まつりごと」の目的は、その祭事と引離された「政治」に於て、今や新しくその意義を獲得し、その內容を深めなくてはならない。

中央集權がほゞ完成し、西方の文化の攝取が極めて活潑となつた推古時代に於て、我々はこの新しき意味に於ける政治の理想が「憲法」として設定されたのを見る。君主が政治に神聖な權威を與へるものであることはこゝでも明かに認められるが、かく權威づけられた政治が目的とするところは國家の富强といふ如きことではなくしてまさに道德的理想の實現である。民衆の物質的幸福も勿論こゝには顧慮せられるが、何よりも先づ重大なのは德の支配の樹立である。儒敎の理想と佛敎の理想とがこゝでは政治の目的になる。かくして主權者の權威は道德的理想の權威と合致した。後に聖武天皇が自ら三寶の奴と宣言せられた樣な、主權者の權威を永遠の眞理によつて基礎づけるところの決然たる言葉はこゝには現はれてゐないが、しかしそれを呼び起す思想は既にこゝに現はれてゐると思ふ。

我々は現代に於てもそのまゝに通用する如き「十七憲法」の光輝ある道德的訓誡を、單に支那の模倣とする歴史家の解釋に同ずることが出來ない。そこに現はれた思想は普遍妥當的なものであつて、それを理解したものゝ何人もが心から共鳴し、その實現に努力せざるを得ないものである。かゝる思想を支那から敎はり、それを理解し、强き道德的情熱を以てその實現に努力することは、「支那の模倣」と呼ばるべきものであらうか。「基督の模倣」といふ如き用語例に從へばそれは「孔子の模倣」「佛陀の模倣」などとは呼ばれてもよい。しかし内より必然性を以て出たものでないといふ意味の模倣ではあり得ないであらう。殊に國家の目的を道德的理想の實現に認めるといふことは、單に「憲法」に於て思想として現はれたに留まらず、推古時代の政治の著しい特徴であつた。例へば四天王寺の經營はかゝる理想實現の努力の一端である。この寺が佛敎の流布に反對して亡ぼされた物部一族の領地領民をその經濟的基礎とするといふ如き點には既に當時の政治家の敬服すべき心情がうかゞはれるが、この寺の組織は明かに佛敎の慈悲を社會的に具體化せむとする努力を示してゐる。敬田院には、救世觀音を本尊

とする金堂を中心に伽藍がある。こゝに精神的な救ひの手が民衆に向つてひろげられてゐる。その北方には藥草の栽培、製藥及び施藥等を事業とする施藥院、一切の男女の無縁の病者を寄宿せしめて「師長父母」の如くに愛撫し療病することを事業とする療病院、貧窮の孤獨、單己頼るなきものを寄宿せしめ日々眷顧して飢餓を救ふを業とした悲田院などが附屬する。これらの事業は自然的情愛以上にひろい愛を知らなかつた自然人にとつていかに新しい福音であつたらう。この種の多くのことが國家的事業として熱心に行はれたのを我々はたゞ貴族の道樂としてのみ見る事は出來ない。かゝる努力にこそまさに當時の政治の意義が見出されるのである。

しかしながら推古時代に於ける政治的理想はなほ充分に實現の力を伴はなかつた。それは大化の改新に於て極めて現實的な實現の努力となつて現はれ、天武朝より天平時代へかけて現實的と理想的との渾融せる實現の努力となつて現はれたのである。即ち大化の改新に於ては主として社會的經濟的制度の革新として、天武朝より天平時代へかけては精神的文化の力強い創造として。

曇らされざる眼を以て大化の改新の記錄を讀むものは、極めて短日月の間に矢繼早に行はれた種々の革新の、あまりに多くまたあまりに意義の大きいのに驚くであらう。殊に土地人民の私有禁止、班田收授の法の實施の如きは、屯倉による中央集權によつて準備せられてゐたとは云へ、また他方では豪族らの五分六割の形勢によつて地方的勢力が減殺されてゐたとは云へ、高塚式古墳の示してゐる樣な地方的分權の時代から見れば非常な大革新である。この種の革新が、貴族らの幾分の不平を引起したのみで、大いなる故障もなく行はれたといふことは、推古時代の政治的理想が土地人民の所有者の階級にかなり好く理解せられてゐたと見なくては解し得られぬと思ふ。勿論この改新は反動なしにはすまなかつた。北方の蝦夷の征服や唐の勢力の脅威によつて新政府が著しく軍國主義的に傾いたとき、曾て行はれた改新は徐々として逆轉せざるを得なかつた。しかしながらこの逆轉は、たとひ保守派を喜ばせたとしても、より多く進步派の反對を買つた。蘇我の馬子の孫である赤兄が、齊明天皇の失政として水城石城等の築造や軍需の積聚を攻擊してゐる如き、明かにこれを證示するもの

であるが。更に著しいのは天智天皇崩御後に於ける壬申の亂に於て、身分の低い舍人や地方官をのみ味方とする天武天皇の軍が、大將軍大貴族の集團たる朝廷方を粉碎したことである。保守派たる大貴族は破れた。天武天皇は逆轉せる大化改新を再び復興し、新しく爵位を制定することによつて古來の臣連を貴族の最下位に落した。この時以後、昔臣連の大貴族として勢力を持つたものゝ末裔が、各數町の田をうけて僅かに家名を存續し、遂に部民と同等の資格で戶籍につくに至つたのも少くない。(正倉院文書、大寶養老の戶籍。)その反對に庶人に對しても人才簡拔によつて官吏となる道を開いた。その他種々の點に於て天武朝の施政は大化の改新を徹底せしめたものである。さうして更に推古時代の理想を實現するために、佛敎の理想の具體化が種々の施政となつて現はれ初めた。佛敎の精神によつてこの時に規定された殺生の禁斷は、遂に長い後代まで菜食主義の傳統となつて殘つた。「諸國の每家、佛舍を作り、佛像及び經を置き、以て禮拜供養せよ」といふ詔は、佛壇を一家に缺き難いものとする傳統の始まりである。かくの如き形勢の下に白鳳天平の力強い文化創造の運動が始まるのである。

ある。

我々は右の如き概觀を一つの事例によつて證據立てゝ見たいと思ふ。それは大寶令に於ける富の分配の制度である。

大化の改新は經濟組織の上に行はれた一つの斷乎たる革命であつた。皇族を初め一般の貴族富豪は、その私有するところの土地と人民を、即ちその私有財產の殆ど全部を、國家に交付しなければならなかつた。さうしてこれらの貴族富豪の私有民として「恣に驅使」されてゐた百姓は、即ちその勞働の果實を特權階級によつて搾取せられてゐた民衆は、その奴隷狀態より解放され、國家の公民として一定の土地の自主的な耕作權を賦與されることになつた。もとよりこの際、特權階級の「特權」は全部剝奪されたわけでない。彼らはその地位と官職とに應じて國家より俸給を受くるのである。が、この種の特權がなほ依然として存するにもせよ、彼らはもはや數萬頃の田を兼併し、或は民衆をおのが私用のた

めに驅使するといふ如き、利己主義的な特權を公然と許されてゐるのではない。民衆は國家に僅少の租税を拂ふほか、何人の搾取をも束縛をも受くることなく、卽ち特權階級の特權に何ら彼らの生活を傷けらるゝことなく、自由にその生を享くるの權利を保證されたのである。

この革命がいかにして行はれたか。またそれが單に官府の記錄に現はれた革命であつて、實際には行はれなかつたものでないかどうか。或はまたそれが唐の法令からいかなる程度の影響を受けたものであるか。それらの問題はこゝに觸れようとするものでない。こゝにはたゞ右の國家社會主義的とも呼び得べき施設を、その明かに法令の形をとつて現はれてゐるところの「大寶令」[1]について、觀察して見ようとするのである。この法令がいかなる程度に實行されたものであるにもせよ、そこには確かに當時の政治家の理想を見ることが出來る。その理想の實現に於て種々の躓きがあつたといふことは、この種の理想を以て政治家が事を行はうとしたといふ偉大な事實の價値を沒するものではない。

註(1) 現存「令義解」による。その條文は恐らく養老年間に改修せられたものであつて、大

寶令そのまゝてはあるまいといふ説がある。さうも思へるし、又さうでなく思へる點もある。例へば田令第一條の租の高がさうてある。が、いづれであるにしろこゝにはたゞ耳なれた名てある故を以て便宜上大寶令と呼んで置かうと思ふ。

奈良朝初期の産業の大部分は、云ふまでもなく農業である。従つて土地の國有は總じて資本の國有を意味する。この國有の資本は、即ち天下の公田は、いかなる方法によつて一般に分配せられたか。

法令によれば民衆は戸籍についたものである限り、五歳以上の男子に一人宛二段、同じく五歳以上の女子にその三分の二の「口分田」を給せられる。彼らはこの田を耕作して、收穫の百分の三（京畿は百分の四・四との説あり）の租税を拂ふほか、全部おのれの收入としていゝ、即ち彼らは、國家の提供する資本とおのれの勞働との協同によつて生ずる果實を、その九割七分まで享受し得るのである。なほこの制度に於て特に注目に價する事は、全然勞働能力なき小兒や一般の女子にも土地を均分してゐる點である。支那に於てはかゝる前例はない。さうしてこの相違

には甚大な精神的意義がある。何故ならば一般の女子や勞働能力なき小兒にも土地を均分するといふ事によつて、租税の徴收が第一義でなく生活の保證が第一義である事を明示してゐるからである。支那の法制に於ては勞働能力ある男子への配分は非常に大きいが、主義として人間に土地を均分するのではない。

これを實際の例について云ふと、例へば筑前國島郡川邊里卜部乃母曾の一家は、（正倉院文書、大寶二、戸籍、による）

戸主乃母曾、四十九歳。（正丁、一人前の權利義務全部を擔ふもの）
その母、七十四歳。（耆女、口分田をうけ田租を拂ふも他に義務なし）
その妻、四十七歳。（丁妻、右に同じ）
長男、十九歳。（少丁、口分田をうけ田租を拂ふ他に、四分の一人前の庸調を負擔す）
長女、十六歳。（小女、丁妻に同じ）
次女、十三歳。（小女、右に同じ）
次男、六歳。（小子、右に同じ）

戸主の弟、四十六歳。(正丁、戸主に同じ)
その妻、三十七歳。(丁妻、戸主妻に同じ)
長女、十八歳。(小女、右に同じ)
長男、十七歳。(少丁、戸主長男に同じ)
次男、十六歳。(小子、小女と同じく庸調の負擔なし)
次女、十三歳。(小女、右に同じ)
三女、九歳。(小女、右に同じ)
三男、二歳。(綠兒、口分田なし)
四女、一歳。(綠女、口分田なし)

卽ち口分田をうくる權利あるものは、男二段づゝ六人女三分の四段づゝ八人である。從つてこの一家はこの後六年間、田地二町二段六を當然占有し得る。當時の平均によれば、一段の收穫米は五十束、卽ち二石五斗であつて、二町二段は五十六石餘の收穫を意味する。これに對して租稅は總計一石七斗(五百束に對して十五束の割(1))を拂へばよい。然らば年收五十四石餘、卽ち約百三十五俵(2)は、

この卜部一家の生計を支ふる基本收入である。今日の農家の狀態から考へれば、たとひ十六人の家族を擁するにもせよ、百三十俵の收入を持つ百姓は決して裕福でないとは云へぬ。卽ちもしこの制度が豫期通りに實現されるとすれば、一般民衆の生活は確實に保證されるのである。

註(1)田令には「町租稻二十二束」とある。さうしてその箇所に「義解」は町地穫稻五百束と註してある。これはこゝに認めた割合と同一でない。しかし久米氏（奈良朝史、四六頁）によれば、京畿は二十二束、諸道は十五束である。氏はこの諸道十五束を續紀慶雲三年九月の「遣使七道、始定田租法、町十五束」から判定せられたらしい。吉田東伍氏（倒敍日本史、卷九、二七一頁以下）の解はさうでない。氏によれば、田租二十二束の場合は町穫稻七百二十束、田租十五束の場合は穫稻五百束、卽ち度量衡の法の相違であつて、稅率は殆んど等しい。前者は大寶令の制であり、後者は古制であつて、この古制が大寶令制定後五六年にしてまた復活されたと見るのである。が今の場合にとつてはいづれの解を取るも差支はない。

註(2)吉田氏（倒敍日本史二七三頁以下）によれば、段別穫稻五十束、一束米五升といふ場合の量升は和銅大量であつて、その一石は今の六斗六升餘に當る。從つて年收五十四石餘は今の三十六石九十俵に當る。がそれでも今の百姓としては富裕の方である。

班田收授をかく社會主義的な施設と見るについてはもとより異論がある。例へば、これらの百姓は有姓の士族であつて、今の農夫と同視すべきでないと云ふ如き(久米氏、奈良朝史、四四頁)。しかしこの說は一顧の價値もないものである。大化改新の詔の第一條は、皇族及び貴族の私有民を解放せよと命じてゐる。この私有民は農夫でなくて何であらう。またその前年の詔には「方今百姓なほ乏し。而して勢ある者、水陸を分割して私地となし、百姓に賣與して年々にその價を索む。今より後、地を賣ることを得じ。妄りに主となつて劣弱を兼併すること勿れ」とあり、そのあとに「百姓大に喜ぶ」と附け加へられてゐる。こゝにいふ「賣與」とは貸與である、「その價」とは小作料である。これを地主と小作農の關係と見ずしてどうしてこの詔を解することが出來るか。一歩を讓つて百姓を有姓の士族と見ても、それは貧乏であり、また勢ある者の私地を小作して苦しめられつゝあつた點に於て當時の農民と變りがない。のみならずまた實際の問題として、大寶令の時代に、戶籍について口分田を給せらるゝ階級よりも下に、なほどんな階級が認められるであらうか。例へば御野國三井田の里は(正倉院文書大寶二、戶籍)戶令にある

如く五十戸(五十軒の意味ではない、戸籍數五十である。軒數は何倍かに上るであらう)である。さうしてこの戸籍數五十の村落は總人口八百九十九人の內、ただ僅かに奴婢十四人をのぞいて全部公民であり、またこの奴婢さへも、田令によれば公民の三分の一(官戸奴婢の場合には公民と同額)の口分田を給せられる。この公民及び奴婢よりも下に、なほ低き勞働者の階級が認め得られるであらうか。我々は續紀及び法令のいづれの點にもその種の階級の痕跡を認めることが出來ぬ。またこの三井田の里が九百の公民の他になほ數百或は數千の賤民を包容し得たと考へることも出來ぬ。

かく見れば、班田收授の法によつて生活を保證されたものは、確かに一般の民衆であつて特權階級ではない。いかなる人間も、五歲を越えれば國家より土地の占有權を與へられる。一戸の內に普通の勞働能力がある限り、さうして不可抗な天災が襲つて來ない限り、何人も餓に迫られる筈はないのである。

が一般の民衆の享受する富は、單に右の如く「田」に關するもののみではない。農人としての勞働はこの他なほ「畑」に於て、「山林」に於て、自由に行はれ得る。法

令にいはゆる「園地」はこの種の副業を考へずには解釋し得られない。田令によればこの園地もまた、地の多少に從つて、人口に應じて、均しく分たれるのである。さうして園地を配分せられたものは、義務として一定數の桑漆を植ゑなくてはならぬ。その内特に桑は、當然養蠶を豫想するものであり、從つてそこに絹布をつくるための一切の勞働領域が開ける。それは人口の半ばを占める女の仕事である。下戸（即ち口數の少ない一家）に於て桑一百根を植うることを規定されてゐるのを見ると、この養蠶及びそれにつゞく製絲製絹の仕事は、かなり大きいものでなくてはならぬ。

桑漆の如く政府より特に奬勵せられないものでも、民衆はその生活の必需の故に多くの副業を營む。賦役令にあげられてゐる物産の名から判ずると、綿も盛んに作られ、綿絲綿布も盛んに紡織せられた。その他になほ麻がある、胡麻油麻子油の類がある。山地は狩獵によつて得られる猪油鹿角鳥羽の類を產出し、海岸地方は鹽の製造、魚貝の漁撈、海藻の採集などに非常に有力な副業を持つた。これらはすべて農業の合間に勞働を樂しむ程度で働いても、かなりの分量

を產出し得るものである。

これらの副業の收穫は、「調」と呼ばれる僅少の租稅をのぞいて、全部自己の有になる。調は二十一歳以上六十歳以下の所謂正丁一人について絹絁（かきぬ）八尺五寸、六十一歳以上及び殘疾者―その半額、十六歳以上二十歳以下の所謂中男―その四分の一である。前に例示した卜部一家十六人の內には、正丁二人、中男二人卽ちこの一家が一年に收むべき調は、絹絁約二丈一尺である。がもしこの一家が百本の桑を植ゑ、十三歳以上の女七人の手によつて養蠶し絲を紡ぎ織（はた）を織つたならば、年の絹布產額は恐らくこの數十倍に達するであらう。のみならず調はこの絹布に限らない。もしこの一家が畑に綿を作つたとすれば、綿二斤半（一斤今の八十目）を以て絹に代へることが出來る。さうしてこの二つの勞働は兩立し得るものである。なほまた海岸地方に於ては、鹽三斗、鰒十八斤、かつを三十五斤、烏賊三十斤、紫のり四十八斤、あらめ二百六十斤等を以て調とすることが出來る。これもまた副業の年產額に比して高率とは云へぬであらう。

なほ租調の外に「庸」と呼ばれる租稅がある。正丁一人につき年十日の勞働を課

するのである。農閑の時に課せられるとすれば、これもさほど重大な負擔とは云へない。もし十日の勞働を避けようと欲すれば、彼は調と同額の物資を納めればよい。(これによつて見ると、一日の勞銀は鹽三升に、或はあらめ二十六斤に、或は絹八寸五分に當るのである。)

これらの觀察よりすれば、法令によつて保證せられた一般民衆の生活は、普通に勤勉でありさへすれば、かなり豐かなものである。さうして恐らく彼らの勞働能力の全部を費さなくてもすむものである。(なほより以上に働くことを欲するものは、口分田以外に公田或は貴族の私田を小作することが出來、また實際小作した)。この一般民衆の生活程度は、恐らく現在の中流階級に匹敵するであらう。たゞしかし、天災に對する抵抗力の弱い當時の農耕は、民衆の生活にしばしば不時の變調を起させた。氣候激變、長雨、洪水、暴風、旱魃、蟲害、それらのある度毎に饑饉が起る。それがこの時代の民衆の生活に暗い影を投げた最大の原因である。しかし、これは制度の罪ではない。制度によつて釀された害惡を出來得る限り取除いたあとにも、なほ右の如き害惡は頻々として起り

得る。さうしてそれは土地分配の割前を高めることによつて救はれるものではない。政治家の取るべき救濟の方法としては、租税の免除、食糧の賑給、物資の廉賣、平時の貯蓄、及び宗教的に絶對者に縋ること等があるが、當時の政治家はこれらのすべてを行つたのである。ことに免租及び平時の公共的貯蓄(義倉)は、賦役令のうちに明かに規定されて居り、宗教的な方法としては後に巨大な大佛さへも築造された。當時の知識程度に於てこれら一切の富の分配の施設は、恐らく人爲に望み得る最高のものであつたらう。

が、こゝになほ一つの疑問がある。當時の社會に於ては、一般の身體勞働者の階級に對して、官吏といふ頭腦勞働者、及び位階ある故に徒食し得る貴族等の特權階級があつた。彼らはその頭腦勞働が價する以上、またその傳統的地位に對して許さるべき以上に、奢侈の生活をしてはゐなかつたか。さうしてそれが畢竟勞働の成果の奪掠ではなかつたか。もしこれらの奢侈を禁ずれば、一般民衆の生活は更に安樂となるのではなかつたか。

この疑問を解くために我々は官吏及び貴族の特權が何を意味するかを觀察して見なければならぬ。

法令によれば特權階級の收入は次の如くである。――(一)位あるものは位田を給せられる。一品(親王)八十町より四品四十町、正一位八十町より從五位八町まで。女はその三分の二。(二)官職にあるものは職分田を給せられる。太政大臣四十町、左右大臣三十町、大納言二十町、太宰帥十町、國守は國の大小に應じて二町六段より一町六段、郡司は六町より二町、大判事二町、博士一町六段、史生六段の類である。

ところでこの位田職田の一町は、收入として幾何の額を意味するか。田令によれば「田を給ふ場合、もしその人がその土地の人でないならば、すべて、口分田さへ足らぬほどの耕地の少ない鄉で受けてはならない。」この規定は、位田職田が實際に田を給ふのであつて、單に抽象的に町穫稻或は町租を單位とする俸給を意味するのでないことを示してゐる。が田を給ふのみであつてその耕作者がなければ、それは全然意味をなさない。然らばこれらの田の所有者は、その

田を公田と同じく收穫五分の一の小作料を以て農人に賃貸するのであるか。或はまた公力を以て耕作し、收穫全體を收受するのであるか。田令のうちには、地方官新任の際は秋の收穫の頃までに「式によつて粮を給へ」と云ふ一條がある。「義解」はそれに註釋して、「例へば中國守、職田二町、稻に准じて一千束(五十石)に當る。新任守六ヶ月任に至らば、殘餘六ヶ月のために稻五百束を給ふ」と云つてゐる。この解によれば職田一町とは直ちに町穫稻の全部、米二十五石を意味するのである。しかもこの地方官の職田は「交代の以前に既に苗を種ゑつけた場合はその收穫が前の人の收入となり、また前の人が自ら耕して苗を植ゑるばかりにしてまだうゑてゐない場合には、後の人がその耕料を拂ふ。官吏缺員の場合には公力を以て營種する」(田令)とあるによつて見れば、地方官が自己の家人を以て自ら耕作する場合にのみ收穫の全部を得るのであつて、公力卽ち百姓の賦役によつて耕作させるのではない。新任守が式によつて粮をうくる規定は、前任守が職田の收穫について權利を持つてゐるからに過ぎぬ。卽ち位田職田の收入はその持主の經營法にかゝる問題であつて、一律に定めることは出來ないであ

らう。こゝに於て我々は位田職田の收入が小作料の五石と全收穫高の二十五石との間に種々變化するものであることを考へなくてはならぬ。特權階級は果してそれをいかに處置したであらうか。

　こゝで先づこの問題についての學者の說を一瞥しよう。吉田東伍氏は「位田はその賜ふところの田地の穫稻を收め、一町につき二十二束の田租を官に輸す」（前引書、六七頁）と云つてゐる。卽ち全收穫をとつてその內から一般人と同じき田租を納めることを認めてゐるのである。しかし位田は最も少ないものと雖八町を下らぬ。その田を誰が作るか、彼らは無報酬で働く奴隷を持つてゐたか、もしさうであれば初めて田を給はつたものはその奴隷をどうして手に入れたか、――それらの問題について氏は何ら考ふるところがない。私有民の禁ぜられたこの時代に、數十町の田を耕す多數の奴隷がなほ官位あるものによつて私有せられてゐたことを證明した後でなければ、またこの種の奴隷が賜田に附隨して給與されたのであることを證明した後でなければ、氏の解は成り立たない。久米邦武氏はこの點についてや丶詳密に考へてゐる。氏は賜田と封戶との間に密接の關

係を認め「田と戸とは土地と人民との別なるを以て大相違なれども、戸口の副はぬ田と田地のつかぬ戸口とは利益甚だ乏しきものなり。故に領地は版籍と稱して、田地四至の版圖と住民の戸籍を併せて領するものなるに因つて、或は田を表はし、或は戸を表はす。實際は同物といふも不可なかるべし」（古代史、四九―五二頁）と云つてゐる。卽ち氏はこの點に於ては奴隷を認めず、賜田が封戸と同性質のものと見るのである。さうしてなほ位田と位祿の對比から、「一町を封八戸許に較したる」[1]ことを認めてゐる。が位田職田がいかなる方法により幾何の收入を得るものであるかについては、明白な解を示してゐない。

註(1) 田令には位田正一位八十町より從五位八町までを規定し、別に祿令に於て正一位三百戸より從三位百戸までの食封を規定してゐる。然るに慶雲二年に至つて、「冠位已に高うして食封何ぞ薄き」といふ理由の下に、正一位六百戸より從四位八十戸に增額された。久米氏はこの六百戸を八十町に對比して、一町を封八戸許に較したりと云はれるいである。しかしこの食封は嚴密に賜田と對應させられてゐるとは云へない。正一位位田八十町に對して食封は六百戸であるが、しかし從四位は位田二十町に對して食封八十戸である。また令によれば、太政大臣の職田は四十町であるが食封は三千戸である。卽ち正一位に於ては一町卽ち七戸半、從四位に於ては一町卽ち

四戸、太政大臣に於ては一町即ち七十五戸である。

自分は位田功田職田の類が、自ら耕作するを許さざる程の廣大な面積にわたるものである限り、必ず收穫五分の一の小作料を以てその收入としたに相違ないことを考へる。かの「代耕の祿」（續紀慶雲三年三月、詔）とは恐らく小作料を指すのであらう。封戸は、賦役令によれば、その領するところの戸の田租を二分し、一半を官に收め一半を領主の有とするのであつて、收入の高極めて明白である。またその徵收も、官に委任して官收の半ばを受ければよいのである。しかし位田功田は自ら經營し、小作人をして作らしめ、その小作料を自ら徵收しなくてはならぬ。この際民衆は、もし貴族にして驕慢ならば、その小作を回避することも出來るであらう。何故なら彼らは口分田によつて生活を保證されてゐるからである。從つて位田功田職田等の經營がしば〳〵貴族を不利の地位に陥れたことも容易に察せられる。「王公諸臣多く山澤を占めて耕種を事とせず、競つて貪婪を懷き空しく地利を妨ぐ。もし百姓柴草を採る者あれば、仍つてその器を奪つて大に辛苦せしむ。しかのみならず、地を賜はること、實にたゞ一二畝あるも、これ

により峯をこえ谷に跨りて浪りに境界となす、自今以後然ることを得ざれ」（前引慶雲三年詔）といふ如き訓令は、明かに貴族と農民との軋轢を語るものである。即ち貴族は、百姓が彼らの從順なる小作人たらざる故に、極めて子供らしき方法を以て百姓に復讐し、その鬱憤を晴らしてゐるのである。これらの事情によつて察すれば、貴族は賜田よりも食封を好み、從つて食封の增額といふ形勢を引起したのであらう。かく解すれば位田と食封とは、久米氏の說く如く全然同性質のものとは見られない。

　賜田が百分の二十の小作料を意味するとすれば、それは田租の七倍弱であり、從つてその半額を收入とする封戸の田地に對して約十四倍の效力を有する。一戸平均二町を耕作するとすれば、十四町即ち七戸が賜田一町に匹敵するのである。即ち最高八十町の位田は、約五百六十戸の食封に當る。位田の始まつたのが養老令であり、それまではすべて位封であつて特殊の場合を除けば一品親王もほゞ一千戸の位封をうけたに過ぎぬとすれば（久米氏古代史、四九、五三頁）、大寶令の位田八十町食封八百戸、即ち封戸に換算して約千三百六十戸は、甚だそれに近い。こ

の點から考へても自ら耕作する能はざる位田職田の收入が、小作料に基くことは確實である。

然らば全收穫高を收めるとする「義解」の解釋は、たゞ家人の手によつて自ら耕作することを事とする低い地方官にのみ通用するものであらう。この見方によつて自分は、自分の解釋と矛盾することなく、「義解」の解釋をも容認し得ると思ふ。卽ち位田は總じて小作料に基き、職田は從五位以上に於ては多く小作料に、正五位以下に於て多く自耕に基いた收入を意味すると見るのである。例へば太宰帥の職田は十町であるが（田令）、彼はまた從三位である故に（官位令）、位田三十四町をうける。同じく太宰大貳は職田六町と共に正五位の位田十二町、同じく太宰少貳は職田四町と共に從五位の位田八町。卽ち太宰官吏は長官より序を追うて四十四町、十八町、十二町である。然るに第四位にある太宰大監は、たゞ正六位であるといふ理由のみで、職田二町をうくるに過ぎぬ。官位上たゞ一段の相違によつて忽ち俸給が六分の一に減ずるのは、一見甚だ不合理のやうに見えるが、もし彼らが家人をして二町を耕作せしめ、他を小作人によつて耕作したと

すれば、少貮の年俸百石に對して大監は五十石である。更に上に位するものも、大貮百二十石、太宰帥は二百六十石であつて、その釣合が不自然でない。またもし高位にのぼつたものの家人が、小作料のみによつても生活し得るために、身體勞働を厭つたとすれば、帥は二百二十石、大貮は九十石、少貮は六十石である。

右の解釋によれば、正五位以下の下級地方官吏は、二町乃至六段の職田を口分田以外にもらふといふことを除いて、農民と異なつた何らの特典もない(但し太宰、壹岐、對馬の地方官は例外として在京官吏に等しき祿をも貰ふ)。こゝではむしろ職田二町といふ如きことが、官の倉庫より米五十石を給せられることとであると解したく思ふ。例へば上國守が職田二町二段と從五位々田八町、合計十町二段を給せられるのは、その小作料五十一石を意味し、下國守が單に職田二町をのみ給せられるのは、官米五十石を意味すると見るのである。しかしこの解釋を支持するためには、先に引いた田令の職田營種に關する條を別の意味に解し得なくてはならぬ。さうしてそれは我々に不可能である。あの條は職田

の小作に關するにもしろまた自作に關するにもしろ、とにかく具體的な職田を云々するのであつて、職田一町卽ち官米二十五石と見ることを許さない。だから我々は致方なく、下級の地方官吏が決して頭腦勞働者としての特典を持つてゐなかつたことを承認しなくてはならぬ。

然らば在京の諸官吏はどうであるか。大納言、左右大臣、太政大臣等の最高官を除くほかは、すべて職田を給せられるといふことがない。その代り彼らは祿令によつて封祿をもらふ。半年毎に、その期間の出勤日數百二十日以上のものは、一位の絁三十疋、綿三十屯、布百端、鍬百六十口より從八位の絁一疋、綿一屯、布三端、鍬十口まで、官位に應じて祿をうける。また從三位以上には食封があり、從五位以上には正四位の絁十疋、綿十屯、布五十端、庸布三百六十常より從五位の絁四疋、綿四屯、布二十九端、庸布百八十常までの特別給與がある。こゝでも從五位以下の下級官吏は極めて薄給であつて、從五位との間の相違のあまりにも著しいのに驚かざるを得ない。正六位は年二期を合せて絁六疋、綿六屯、布十端、鍬三十口、これら全部を賦役令の比例によつて布にひ

きなほすと、布三十九端に當る。一端米六斗[1]として換算すれば米二十三石四斗にしか當らない。從八位に至つては實に年七石五斗である。口分田によつて家族を働かせることなしには、彼らは一家を支へることが出來ないであらう。また口分田による收穫を合して考へた時にのみ、從五位と正六位との間のあまりにも甚だしい收入の相違が緩和されるのである。[2]

註(1) 布價と米價との釣合は時代と共に非常に變つてゐる。天平中期(續紀神護元年六月)の饑饉年の如き、米二百石(異本三百石)に對して絁六百疋、綿六千屯、布千二百端を引きあてゝゐる。米一石＝絁三疋＝綿三十屯＝布六端である。布三十九段は米六石五斗にしか當らない。がかくの如きは饑饉年の異例であらう。和銅五年紀に穀六升(米三升)＝錢一文、錢五文＝布一常(一丈三尺)とあるのを令制定の時に最も近しとすれば、布一端米六斗と見ていゝであらう。

註(2) 從五位は祿三十四石餘、特別給與四十石餘、位田四十石、合計百十五石程である。これに對してもし正六位の家人が口分田に於て五十石を收穫するとすれば、合計七十三石餘である。

では五位以上はどうであるか。正五位の年祿は右の如く換算して四十二石であり、その特別給與は同じく五十四石である(位田をもらへばこの上になほ六十

石を增加する）。從四位はその五割增、正四位はその倍に近い。これらは王と稱せらるゝ如き相當に地位の高い貴族であり、また宮職はすべて一寮の長官（局長格）以上であつて、所謂貴族階級の中堅をなすものであるが、その年收は實に普通農家の基本收入の三倍乃至六倍に過ぎぬのである。三位以上の極めて少數な貴族皇族及び高官に至つて、初めて數百石より數千石に至る高祿がある。が主權者をのぞいて、いかなる人も三千石乃至五千石卽ち一石三十五圓として約十萬圓乃至十七萬圓以上の年收を持ち得ないこと、さうしてこれらの高祿者は決して二三人以上に上らないことを思へば、これらの特權階級がその私の奢侈の故に民衆に與へる損害は、現在の資本家階級のそれに比して實に云ふに足りない微弱なものである。

然らば皇室は如何。祿令によれば中宮の湯沐は二千戸（卽ち二千石或は七萬圓）である。東宮一年の雜用は從七位の年俸の約百倍、普通農家の基本收入の約三四十倍、換算して同じく六七萬圓である。皇室はその欲するがまゝに浪費し得る國庫の莫大な收入を、主として民衆のための賑給と文化のための諸施設とに

費し、さうしてその私用は右の如き少額に限つた。從つてその消費するところは殆んど無意義に終ることなく、日本文化をして世界的に光輝あらしむる一つの黄金時代の出現を可能ならしめたのである。

以上の觀察によつて我々は結論することが出來る。大寶令を制定した政治家は或意味で社會主義的と呼ばれ得るやうな理想を抱いてゐたのである。それは民衆が富の分配の公平を要求したために然るのではなかつた。また經濟學的な理論によつてそこに到達したのでもなかつた。彼ら政治家を動かしてゐたのは純粹に道德的な理想である。「和」を說き「佛敎」を說き聖賢の政治を說く十七憲法の精神に動かされ、斷乎として民衆の間の不和や困苦を根絕せむと欲したものである。前にも云つた如く、この制度が如何なる程度に實現されたか、また何故にこの後に私有地が擴大し、何故に平安朝末期の變革を呼び起さなくてはならなかつたかについては、別に考察すべき多くの重大な問題がある。しかし實行の點で何があつたとしても、この種の制度を確立した政治家の理想そのものには十分の意義を認めざるを得ぬ。「一種の空想に過ぎないこの極端な共產的制度

が長く繼續せらるべきものでないことは云ふまでもあるまい」(津田左右吉氏、貴族文學の時代、四二頁)といふ如き見方は、この偉大な歴史的事實を理解したものと云へない。そこには「空想」ではなくして理想がある。それは「長く繼續せらるべき」ものとして立てられ、しかも事實上繼續せられ能はなかつたものである。徹底的に實行せられない法令が「空想」と呼ばるべきであるならば、多くの私人法人が脱税に苦心せる現在の税法も、また「空想」であらう。が我々は、現代に於てすらも「空想」と呼ばるる如き津田氏の所謂「共産的制度」を、理想的情熱と確信とを以て千餘年前に我々の祖先が樹立したといふ事實の前に眼をふさいではならぬ。

(大正十一年、五月)

推古時代に於ける佛教受容の仕方について

佛教が日本に迎へられた最初の時代には、それはどういふ風に理解せられ信仰せられたのであるか。この問題に對して普通に行はれてゐる見解はかうである。「佛教思想に對する日本人の理解は甚だ淺薄であつた。佛はたゞ現世利益のために禮拜せられたに過ぎぬ。云はゞ佛教は祈禱教として以上の意味を持たなかつた。」この見解は確かに當つてゐる。當時の日本人が原始佛教の根本動機に心からな共鳴を感じ得なかつたことは、云ふまでもなく明かなことである。現世を止揚して解脱を得ようといふ要求を持つには、古事記の物語の作者である日本人はあまりにも無邪氣であり朗らかであつた。また彼らが大乘佛教のあの大建築の如き哲學思潮を理解し得なかつたことも、論證を要しない事實である。簡單な戀愛說話を物語るにさへも合理的な統一を以てすることの出來なかつた

彼らが、特に鋭い論理の力を必要とする「佛」の理念にどうして近づくことが出來たらう。確かに彼らは、たゞ單純に、神祕なる力の根源としての佛像を禮拜し、彼らの無邪氣なる要求――現世の幸福――の充たされんことを祈つたに相違ない。

しかしこの見解によつては、右の問題は何ら解決されるところがない。なるほど彼らは佛教を本來の佛教としては理解し得なかつた。彼らは單に現世の幸福を祈つたに過ぎなかつた。しかしそれにも拘はらず彼らの側に於ては、この新來の宗教によつて新しい心的興奮が經驗され、新しい力新しい生活內容が與へられたのである。しかもそれは、彼らが佛教を理解し得たと否とに拘はらず、とにかく佛教によつて與へられたのである。從つて彼らは、佛教をその固有の意味に於て理解し得ないと共に、また彼ら獨特の意味に於て理解することが出來た。さうしてこの獨特の理解の仕方は、たゞ「現世利益のため」或は「祈禱教」といふ如き言葉によつて解決され得るものでない。現世利益のためには、木も石も、山も川も、或は犬も狐も、祈禱の對象となり得る。彼らが木や石を捨てて佛像

を取つたのは、たゞそれが外來のものであるが故のみであるか、或はまた佛敎の特殊な力によるのであるか。佛敎の力によるとすれば、それは木や石の崇拜といかにその內容を異にするか。異にするのみならずまたそれがいかに精神內容の開展を意味するか。これらの問題はすべてまだ解かれてゐない。さうしてこれらの問題が解かれることによつてのみ彼らが「いかに佛敎を理解し信仰したか」の問題もまた解かれるのである。

この問題の考察のために先づ注意深く觀察されねばならぬのは、自然兒たる上代日本人にとつて「現世の不幸災厄」が何を意味したかである。古事記によつて知られるやうに、彼らは天眞に現世を樂しんだ。戀愛は彼らにとつて生の頂上であつた。しかしこのことはまた逆に彼らが天眞に現世を悲しんだことをも意味する。戀愛に生の頂上を認めるこゝろは、やがてまた情死に生の完成を求めるこゝろである。古事記の最も美しい箇所がすべて情死に關してゐることを思へば、このことは決して過言でない。まことに彼らは、享樂に對して新鮮な感受性を持つたが故に、またその享樂の失はれる悲哀に對しても鋭い感受性を持

つたのである。また古事記の疫病の傳說が示すやうに、肉體の健康を條件としてのみ享樂し得られる彼らの生活にとつては、病氣は多くの悲哀の原因であつた。彼らは病氣といふ如き現象を何等か外なる力に歸して考へざるを得なかつた故に、そこには直ちに人間の無力が痛感せられたのである。また同じく死に關する多くの物語が示すやうに、すべての幸福が現世的である彼らにとつては、人間の避け難い「死」は、死者の枕邊足邊を這ひ廻つて慟哭すべきほどに、またその慟哭の聲が天上にまでも響き行くべきほどに、悲しいものであつた。彼らの幸福の悉くを一擧にして打破し去るこの「死」なるものは、何時彼らのもとに忍び來るかも知れない。人間の運命は不安である。頼りない。これらの不安や頼りなさや無力の感じを、恐らく彼らは現代の人々よりも遙かに強く感じた。さうしてその現世の不幸の根據を、恐らくまた現代の人々よりも遙に純粹に、「現實の人生の不完全」に於て見出した。(現代の人々の多くはそれを制度の不完全或は特權階級の罪として感ずる。それは一部分眞實である。しかし不幸の根據がここにあると感ずるのは誇張である。佛蘭西革命の時にはこれら原因を王より初

めてさまざまの制度や階級から取り除いた。しかし結局根據はそれらのどこにもなかつた。）上代人はその單純な思想を以てしても、畢竟不幸の根據を豫覺したのである。

とは云へ彼らには、現世を惡として感ずる傾向はない。現世は不完全であるが、この現世のほかに何があるだらう。暗黒と醜怪とのよみの國。從つて彼らが完全なるものとして憧憬するのは、この現世よりこの不完全を取りのぞいた常世の國である。死なき國である。それを彼らは、「地上の此處でないところ」に空想した。卽ち彼らの憧憬は地上の或る異國への憧憬であつて、天上への、彼岸への憧憬ではなかつた。かくの如く、「現世を否定せずして、しかもより高き完全な世界への憧憬を持つ」といふところに、上代の自然兒の理想主義がある。彼らはいかに現世的であるにもしろ、現實をそのまゝに是認するのではなかつた。若きものが老い、熱烈な戀が冷め、かくて身も心も移り行いて、畢竟生れたものは死ぬ、といふこの現實の狀態は、彼らにとつて、現實であるが故に當然なのではなかつた。現實なるものは何物も永遠でない、しかし彼らは永遠を

欲する。彼らは永遠が如何なるものであるかを知らない、しかし彼らは永遠を基準として過ぎ行くものを評價する。

もとより彼らのこの理想主義は何ら思想的な形をとらなかつた。我々はそれをあの幽かな常世の國の傳說や、また悲しい戀を歌ふ情死の物語のうちに見出さねばならぬ。しかし彼らがそれを明白な形に現はし得なかつたといふことは、それが彼らに於て強く感ぜられなかつたことを意味しはしない。我々は彼らが烈しい悲嘆を表現したことを知つてゐる。さうしてこの「自然兒の悲しみ」のうちに我々は、右に云ふ如き憧憬の力強く動いてゐたことを推測し得るのである。試みに我々が幼い頃天眞な自然兒として感じた悲哀を追想して見るがよい。たとひそれが親しい者の死といふ如き重大な瞬間でない場合でも、例へば夕暮、遊び疲れてとぼ〳〵と家路を辿る時などに、心の底まで滲み入つてくるあの透明な悲哀。そこには超地上的世界の觀念が存しないに拘はらず、なほ無限なるもの、永遠なるもの、完全なるものへの憧憬がある。この強い豫感としての悲哀こそは、自然兒の心に開かれたる大いなる可能性である。

この自然人の心にとつては、宗教はまことに缺くべからざるものであつた。彼らはその賴りなさの支へを要する。恰も幼いものがすべてを委せて母に賴るやうに、さうしてその悲しみをも苦しみをもまた心細さをも心の限りに泣き訴へることによつて慰めを得るやうに。自然人はこの賴るべき力を木や石に、或は正確に云へば彼らがこの崇拜の對象に對して行ふところの彼ら自身の儀式のうちに、見出した。かくて例へば「祓ひ」といふ如き儀式が彼らを守る魔力を持つと信ぜられた。もとよりこれは彼らの知力の開展と共にその魔力を減じて行く。支那文化との接觸は徐々にこの傾向を高めた。「探湯」の魔力は朝鮮に於て破られた。

佛教は、といふよりも「佛像」は、丁度この機運に乘じて日本に渡來したのである。それはさま／＼の反對を受けつゝも結局日本人の心を捕へた。國家の事業として大きい法興寺が起される。佛教反對者なる物部氏の財産の上に　慈悲に名高い四天王寺が築かれる。――そこで日本人の心には何が起つたか。

木や石の代りに今や人間の姿をした美しい、神々しい、意味深い「佛」がもたら

される。魔力的な儀式の代りに今やこの「佛」に對する人間の歸依が求められる。この「佛」が哲學的に如何なる意義を現はすかは彼らにとつて問題でない。彼らはたゞこの佛が、彼らより見て遙かに優れたる文化人であるところの支那人によつて禮拜せられることを知つてゐる。それは禮拜に價するものである。さうして彼らの賴りない心の「願」をきくところのものである。この眼を以て見るとき、佛像はいかに不思議な、深い力を印象するだらう。一切の美的な魅力が、こゝでは宗教的な力に變形するのである。こゝに於て彼らは、その憧憬するところの完全な世界を、これらの「佛」のなかに、或はそれを通じて、豫感した。彼らはその抱かれようと欲する母を、佛に於て見出した。

明かに彼らは、彼ら自身の自然人らしい憧憬の心を、佛像に投射して經驗したのである。彼らの持たざるものを新しく佛教から得たのではない。がこの經驗は、彼らの既に持てるものを、力強く開展させた。漠然たる豫感として存した完全の世界への憧憬は、この經驗の故に、より高い内容を獲得した。例へば彼らが祓ひの儀式の内に賴るべき力を感じてゐる間は、その力によつて示唆さ

れる永遠者は非人間的な或者である。然るに彼らが、ほのかに微笑める彌勒或は觀音の像に賴るべき力を感ずる際には、そこに人間的な愛の表情が永遠なるものの擔ひ手として感ぜられてゐるのである。幼兒を愛する母の表情、或は無垢なる少女の天眞なほゝゑみ、それらは彼らにとつても美しい嘆賞すべきものであつたに相違ない、しかしそれは單なる現實であつて憧憬の對象ではなかつた。然るに今や彼らは、これらの現實の姿を象徵として憧憬の對象に接することを學んだ。語をかへて云へば、これらの人間的な美しさが完全なる世界の片影であることを學んだ。これは非常な進展である。この契機によつて彼らは、理念としての「法」の世界への第一歩を踏み出すのである。

日本へ來た最初の佛教が、哲理でもなく修行でもなくして、むしろ釋迦崇拜、藥師崇拜、觀音崇拜といふ如き名を以て呼ばるべきものであつたことは、日本人にとつて幸福であつた。もしそれが造寺造塔を第二義とする道元の佛教の如きものであつたならば、かく順當に受容せられたかどうかは疑はしい。或はまた、一切を抱擁する大乘教のうちから、たゞかくの如き佛像崇拜のみが攝取せ

られたと見ることも出來よう。いづれにしても、佛教の最初の受容が單に外來のものの盲目的な受容ではなくして、日本人の側に於ける順當な精神開展の一段階であつたことは認めなくてはならぬ。

かくして受容せられた佛教が、現世利益のための願を主としたことは、自然でありまた必然である。彼らは現世を否定して彼岸の世界を戀ふる心を持たなかつた。彼らには現世は悲しいものではあつても惡ではなかつた。現世的福利と精神的福利とは一つであつた。從つて彼らは、痛みを覺えた幼兒が泣き叫んで母を求めるやうに、病めば必ず熱心に願をかける。我國の確實なる記錄の最も古いものは法隆寺藥師像及び釋迦像の光背銘文であるが、兩者はいづれも勞疾による誓願を語るのである。がこれを、或人々のやうに、「功利的」と呼ぶのは正當でない。彼らの信仰の動機は、物質的福利のために宗教を利用するのではなくして、たゞその生の悲哀の故にひたすらに母なる「佛」に縋り寄るのである。この純粹の動機を理解せずには、彼らの信仰は解し得られない。

しかしながら、彼らがいかに現世的であるにもしろ、彼らは現世を限定する

大いなる事實からのがれることが出來ぬ。それは死である。さうしてそこに彼らの悲哀が頂上に達する。この悲哀のうちに縋り寄られるところの「佛」は、彼らの持ち得る最高の憧憬に答へるものとして、又彼らのうちに最深の意義を開いた。こゝに彼らの「彼岸」に對する理解が始まる。「彼岸」とは彼らにとつて解脱の世界ではなくして死後の世界である。死後にこそ眞實の生活がある。さうしてそれをこの人間的な姿の佛が保證する。この信仰によつてこそ彼らは死の悲哀を慰められることが出來たのである。これは上代の自然人が烈しく求めて、しかも得ることの出來ない慰めであつた。今や彼らはそれを、「佛像に於て高められた人間的なもの」の御蔭で、得ることが出來る。天壽國繡帳にいふところの、「世間虛假、唯佛是眞」や、或は天壽國に於ける聖德太子往生の狀の空想の如き、明かにこの種の慰めを投影したものである。

推古時代の人々はかくの如くに佛教を理解し信仰した。それは佛教の理解としては淺薄である。しかし彼ら自身の精神開展の側から見れば、極めて意味が深い。これを眼中に置いて考へるとき、法隆寺の建築や、夢殿觀音、百濟觀音、

中宮寺觀音などの佛像は、彼らの創作として最もふさはしいものになる。これらの藝術こそ實にあの悲哀と憧憬との結晶ではないか。

これらの藝術が單なる模倣藝術でないといふことは、オリヂナルな創作を模倣品から區別するあのまがふ方なき生氣を知つてゐるものにとつて、論を要しないことである。がそれは右の如き觀察によつて裏づけられることを必要としないでもない。何故ならこれらの藝術を模倣藝術と見る論者は、當時の日本人がこれらの藝術によつて表現すべき何等の內生をも持つて居なかつたと盲信してゐるからである。これらの盲信が根もない獨斷であることは、右の觀察によつて立證せられたことと思ふ。我々は、あのやうな偉大な藝術を創り出した人人を、もつと尊敬すべきではなからうか。

視點を變へる必要は單に藝術に關してのみではない。佛教の理解がかく日本人自身の內生活に卽して始められたとすれば、總じて日本人のこの後の思想の開展、政治の發達等も、異なつた眼で見られることを必要とする。單に支那の「模倣」だといふ言葉で一切を片附けようとする人々は、我々自身の時代の西歐文

化との關係を參考として、模倣なる語がいかに多くの意味の濃淡を粗雜化し去るかを省みるべきである。

（大正十一年、六月）

佛像の相好に就ての一考察

佛像の相好はたゞ單純な人體の寫實ではなく、非常な程度の理想化を經たものである。さうしてその理想化は、希臘の神像に於ては人體の聖化を意味してゐるが、佛像に於ては「佛」といふ理念の人體化を意味してゐる。がもとよりそれが造形美術である限り、藝術家はこの理念の人體化に際しても、必ずや彼自身の人體の美の觀照を基礎としてゐるに違ひない。儀規によつて明確に規定され、また絶えず傳來の樣式を蹈襲してゐるに拘はらず、東洋各國の各時代の佛像が各その特殊な美を持つことは、單に造像の技巧の變遷のみならず、またこの藝術家の獨自なる創作力を考へずには、理解し得られないであらう。自分はこゝに嚴密な樣式傳統の束縛に拘はらず、なほ藝術家が自由に働き得た「餘地」を、發見し得ると思ふ。さうしてこの「餘地」こそは、實は各の國と時代の佛像を、その

藝術的價値に於て根本的に規定するものである。

このことをこゝには主として佛像の相好について考へて見たいと思ふ。自分の考察は、白鳳天平の佛菩薩像を眼中に置いて、これらの像の作者がいかなる人體の美を生かせて彼らの「佛」と「菩薩」とを創作したかについての、一つの落想から出發する。

希臘の流を汲んだ西洋美術の寫實的な美しさに親しんだ者には、佛像は多くの不自然と空虚の感じを持つてゐる。十八の時、關野貞氏の日本美術史の講義に間接に刺戟されて、初めて奈良の博物館を訪れた時の自分も、まさにそれを經驗した。佛像のあの眉と眼との異樣な長さ、頰の空虚な豐かさ、二重顋、頸のくゝれ、胴體の不自然な釣合、——それらは自分に多いか少いか反撥を感じさせずにゐなかつた。たゞ秋篠寺の伎藝天や興福寺の十大弟子の如く、不自然さの認められないものに於てのみ、自分はこだはりなく沒入し得たのであつた。さうしてこれらの不自然や空虚の感じは佛像に親しむにつれて薄らいで行く。さうしてそこに西洋美術の美しさとは質を異にした美しさが見出されてくる。これら

の特殊な、以前には不自然に見えた相好は、確かに佛像に必要なものである。がそれは何故であるか。何故にこの相好が佛として美しいのであるか。この疑問については、それが印度及び支那傳來の樣式であるといふ以外には、久しい間何の答をも見出すことが出來なかつた。然るにこの疑問は、遂に嬰兒によつて自分に解かれた。

最初自分は、生れて間のない嬰兒の寢顏を見まもつてゐた時に、思はず「あゝ佛樣のやうだ」と云はうとした。がその瞬間にまた愕然として口を噤んだ。我々の日常語に於ては、「佛」といふ言葉はその本來の深い意義を失つて、たゞ平俗に「死人」を意味する。（初めは彌陀の信仰を背景とした慰めの心遣ひから起つた用法であらうが、やがては、深い觀念を現はす言葉を淺薄化するといふ日本に著明な傾向の有力な一例となつたのである。）既に死人を意味する以上、自分は內に殘存する原始的な信仰——不祥な言葉が不祥な出來事を引起すといふ言葉の魔力の信仰によつて、この「緣起の惡い」言葉を避けざるを得ない。がかうして內に閉ぢられた自分の感想は、その魔縛の故に、一層特殊な力を以て自分の內に固

執した。この後自分は嬰兒のにほやかな顏を見る每に、また湯に浸つて樂しげに手足ををどらせるその柔かな肢體を見る每に、特にその神々しい、「佛」のやうに清淨な肉の感じを嘆美せずにはゐられなかつた。かくて幾月かを經る內に自分は、佛像の作家がこの最も清淨な人體の美しさを捕へたのに相違ないことを、――卽ちこの美しさを成長せる人體に生かせることによつて彼らの「佛」を創作し得たのに相違ないことを、確信するに至つたのである。

嬰兒と佛像とはどういふ風に似てゐるか。先づ著しいのはその眼である。推古佛の眼は比較的單純な弧を描いてゐる（夢殿觀音、百濟觀音、法隆寺金堂釋迦及び藥師）。やゝ複雜な曲線を描くものでも、顏全體に對するその釣合が普通の人間のそれに近いために、その曲線を際立つて感じさせないか（中宮寺觀音）、或は感じさせてもそこには柔かい感じを缺くか（廣隆寺觀音）である。これらには嬰兒のそれと比較すべき何物もない。然るに白鳳以後の佛像（藥師寺三尊、同聖觀音、三月堂本尊、同兩脇侍、聖林寺十一面觀音、等）になると、上瞼の線はあの、初めに隆起して中程に沈み、再びゆるやかに昇つて眼尻に至つてまたゆるやか



一　百濟觀音



二 夢殿觀音



二イ 廣隆寺彌勒



ロ 中宮寺觀音



四イ　藥師寺本尊



ロ　藥師寺東院堂聖觀音



四　聖林寺十一面観音



五　三月堂本尊

に降るといふ複雑な曲線になり、それをうける下瞼の線も、長い流動を印象する微妙な彎曲を以て、鋭い眼尻のはね方まで一氣に流れて行く。さうして眼の「長さ」を特に强く人に印象する。それは、やゝ伏せ眼になつた、或は閉ぢた、通常人の眼に於て、一般に認められる曲線ではあるが、しかし一見したところ非常に樣式化せられたといふ感じを與へるものである。しかもこの樣式化せられた感じこそ、自分をして嬰兒の顏に佛像との類似を感ぜしめた第一の原因であつた。寢れる嬰兒の眼の、あの生々しく微妙な、長い、新鮮な明白さを持つた曲線は、やゝ成長した子供、少年、或は大人の眼に見られると同じき曲線でありながらも、たゞその、後には失はれるところの、柔かい、新鮮な明白さの故に、他に見られない清淨と端正との印象を與へる。それは確かに佛像そのまゝである。こゝに於て自分は、逆に、佛像の眼の清淨と端正とが實は嬰兒のそれを借りたものではないかを思ふのである。

　この眼の上に大きい曲線を描く眉もまた同樣である。毛の明かに生ひそろつた眉からはもはやあの端正な曲線の感じは得られない。然るに嬰兒の、あるか

なきかの如きうぶ毛によつて作られた眉は、正に佛像の如くに、柔かく大きい、さうして端正な感じを持つてゐる。眉と眼との間のあのふくらみのある廣さもまた同樣である。それはたゞ半ば閉ぢられた眼であるが故ではなく、視神經の疲れを嘗て感じたことのない新鮮な瞼であるが故に得られる感じである。

この眼と眉との顏全體に對する釣合も、推古佛百濟觀音、夢殿觀音、中宮寺觀音等に於ては大人のそれが用ゐられてゐるに反して、白鳳天平の代表作に於ては、大人のそれとは非常に異つた、明かに嬰兒のそれを思はせるものが用ゐられてゐる。卽ち眼の長さは、眼より下の鼻の長さと同じであるか或はそれよりも長く、眼と眉とが顏全體のうちに特殊な大きさを以て秀でてゐるのである。もとよりこの事は右の諸作に限つた特徵ではない。推古佛の中でも法輪寺虛空藏や廣隆寺觀音やその他小さい金銅像に於ては眼は非常に大きい。がその大きさは或表情を現はすための誇大、或は技術が幼稚であり作者が原始的であるための無意識的な誇大である場合が多い。こゝに問題とするのは、顏全體に於て微妙な調和を持つところの、特殊な大きさである。さうしてその特殊な大きさ

を、我々は嬰兒の顏に於てさながらに見出すのである。このやうな微妙な調和は、偶然に、或は漠然と、何のモデルもなしに作り出せるものではなからう。我々はそこに嬰兒の顏の美しさが利用せられたと見るのを至當と思ふ。

鼻及び脣は比較的に特徵が少ない。然し鼻について云へば、推古時代の三傑作が、その單純な鼻のつくり方に拘はらず、なほ成長した人間の鼻の美しさを極めて鋭く捕へ、そのために實に柔かい感情に充ちたプロフィイルを持つてゐるに反して、白鳳天平の諸作は、その十分に巧妙な技巧に拘はらず、決して成長した人の意味での「美しい鼻」を現はしてはゐない。それは比較的に低く、小鼻が左右にひろがり、さうして肉の厚味が多すぎる。しかもそれの印象するは大人に於て見られるこの種の鼻の感じではない。これこそまさにあの肉の軟かい、鼻軟骨の固まらない、嬰兒の鼻なのである。また脣について云へば、微妙な表情を含んだ夢殿や中宮寺の觀音の脣が、無心の嬰兒のそれでないことは云ふまでもなく、また表情を含まない脣でも、推古佛に於ては多く輪廓の端正さを缺いてゐる。然るに白鳳天平の佛像の脣は、無心にして何の表情をも含まないと

共に、實に明かな、端正な輪廓が强調されてゐる。さうしてそれは、眼の曲線に於けると同じく、一般の人間に通有な輪廓でありながら、たゞその新鮮な明白さの故に嬰兒に於て特に强く、特に淸淨端正に感ぜられるところのものである。

頰の肉づけに於ては我々は眼に於けると同じき著しい特徴を見る。推古の三傑作の頰は、明かに意味ある表情をふくんだ、さうして肉のしまつた、成長した人の頰である。が白鳳天平の諸像に於ては、この種の表情は全然現はれて居らず、またそのふくらみも、成長した人の頰としては實に空虛であるが嬰兒の柔かい頰としては十分に我々を承服せしめるところの圓さである。さうしてこの圓い頰と眼鼻口などとの美しい釣合も、——卽ち例へば法隆寺壁畫の西方阿彌陀佛の面相に於ける如く、顏面の周圍に比較的多く餘地のあるあの寛やかな朗らかな調和の感じも、——面長な推古佛には見られず、また圓く肥え太つた大人の顏（それはむしろ過冗を印象して端正な感じを與へない）にも見られず、ただあの神々しい嬰兒の顏の特殊な釣合に於てのみ見られるものである。



六イ　藥師寺藥師脇侍



ロ　百濟觀音



七

唐招提寺金堂本尊

顋と頸のくゝれもまた同じく推古佛に於ては用ゐられず(たとひ用ゐられたとしてもたゞ線條を以て暗示するに過ぎず)白鳳天平佛に至つて初めて熱心に寫實的に現はされるものであるが、こゝにもまた我々は肥滿せる大人のそれに全然見られない、さうしてたゞ健かに太れる嬰兒の肉體に於てのみ見られるあの清淨な豐滿さを認め得るのである。肥滿せる肉體に特有なこのくゝれが、何ら肉感的な印象を與へることなく、たゞ端正に聖なる豐かさをのみ現はすといふやうなことは、その作家が嬰兒の肉の美しさから得た靈感を根據とするのでなくてはあり得ないと思ふ。

更に我々は體全體についても同じ觀察をすることが出來る。推古佛の體軀が一見したところ人體の釣合を無視してゐるやうに感ぜられるに反して、白鳳天平の佛像はかなり確かな寫實を基礎としてゐるやうに見える。がそれにも拘はらず我々は、例へば藥師寺の藥師三尊のあの柔かく緩んだ胸や腹の肉づけなどを見れば、そこに大人の體としては許し難いうそを見出すであらう。たゞそこに嬰兒の肉體のあの柔かい圓さが生かされてゐる故に、その大人の體としての

うそが佛の體としてのまことゝなるのである。同じことは手足の細部の實に端正なつくり方や、或は胴の不自然な長さや、腰のつながひの非寫實的な形などについても云へると思ふ。發達した筋肉を内に藏するとは思へない手足、正常な骨骼を内に藏するとは思へない胴腰、それらは大人としては不可能であつても、嬰兒としては實に必然で、また實に佛菩薩にふさはしいのである。

　ところで我々は、佛像に於て嬰兒の再現を見るのではない。作家が捕へたのは嬰兒そのものの美しさではなくして、嬰兒に現はれた人間の體の美しさである。それによつて彼は、「嬰兒」ではなくして「佛」を表現する。從つて佛像は、いかに嬰兒の美しさを生かせてゐるとは云へ、嬰兒を印象しはしない。宇宙の根本生命であるところの法の姿、その神聖さ、清淨さ、威嚴、威力、――總じて嬰兒の持たざる深き内容こそ、こゝに現はされようとしてゐるものである。卽ち佛像の作家は嬰兒を通じて佛を現はさうとした。これはあの基督の嬰兒讃美の心持を、藝術に於て生かせたものではないであらうか。

　佛像作家が表現せんと欲する佛菩薩は、經典の說く所によれば、希臘の神々

のやうな具體的な幻視を伴つたものではなくして、むしろ理念である。もとより經典はこれらの佛菩薩にも各その形姿と淨土を與へてそれを感覺的なる事物によつて描いてゐる。しかしそれは理念の象徴的表現であつて、「身長八十萬億那由他由旬、……その圓光の中に五百の化佛あり、一々の化佛に五百の化菩薩あり、無量の諸天を侍者とす、……また八萬四千種の光明を流出し、一々光明に無量無數の化佛あり、一々の化佛に無數の化菩薩あり」(觀無量壽經、觀音)といふ如く、殆んど視覺の能力を絶するものである。たゞ釋迦佛の三十二相(佛本行集經、相師占看品)のみは最も具體的な描寫であるが、しかし「皮膚、一孔に一毛旋り生ず、身毛、上に靡く」といふ如き、彫刻に表現し難き多くの相を除いて、表現し得る相は既に印度傳來の樣式の内につくされてゐる。かくて佛像作家にその創作の根本的な動力を與へるものは、佛菩薩の理念が彼の内に呼び起した靈感でなくてはならぬ。彼らは傳來の樣式が與へた輪廓の内にこの靈感を充たせることによつて、模倣藝術に見られない原本的な美しさを創り出し得たのであらう。この際彼らが、その靈感を託するものをあらゆる人體の美のうちの最

も超人間的な、最も淸淨な美に求めることは、さうしてその美を現世の汚れと苦しみとに染まること最も少き嬰兒の肉體に於て認めるといふことは、彼らに藝術家的本能を許す限り、承認していゝことである。嬰兒の肉體のあの無心な、天眞な美を抽出し統合して、これをあらゆる惡と惱みとの克服者の姿に高める、――これは基督のあの嬰兒讃美にも拘はらず、希臘の流をくむ美術家の何人も曾て試みなかつたことである。さうしてまた「佛」の理念を現はすに最も適した方法の一つである。我々はこの事の理解によつて、あの寂然と坐し或は佇む佛菩薩が、何故にあのユニクな深き美を示すかの理由に到達し得ようと思ふ。

がこゝで當然に起る疑問は、日本の佛像作家にこれほど意味深い創作力を認めていゝかといふことである。彼らは傳來の樣式を踏襲した。もし右に觀察した如き諸點が旣に印度或は支那の佛像に於ても認められるとすれば、白鳳天平の作家が自ら嬰兒の美を生かせたといふことは、直ちには許されぬであらう。そこで我々は右の視點から佛教藝術の全體を回顧して見なければならぬ。

佛像が初めて佛教藝術に現はれたのは、ガンダアラに於てである。さうしてそれは希臘末期の寫實的手法によつて三十二相を具備したと傳へられる人間釋迦或はその侍者としての菩薩を表現してゐる。がそこに理念を現はすために嬰兒の美を利用したといふ痕跡は全然ない。横に長いあの眼の線は既に現はれてゐる。しかしそれは瞑想に沈んで半ば閉ぢた眼であつて、そこには多くの知的な閃めきがある。くびのくゝれの如きも明かに認められはするが、それは肥滿せる大人の頸である。我々はこゝに希臘彫刻の末流を認めるのみであつて、東洋固有のあの寂然たる美はなほ見出すことが出來ない。

中印度式佛像に至つては、多くの點に於て既に白鳳天平の佛像を先驅してゐる。その伏せたる眼、長き眉、くびのくゝれ、時には眉と眼との特殊な大きさ。しかし例へば眼の大きさに就て云へば、中印度の最も古き佛像とせられるムトラ博物舘の佛坐像に於ける如く、アッシリアの彫刻に通有なあの「威力を現はすための眼の誇大」の認められるものがあり、或はまた細長き型にあつては、女の大きい眼に見られるやうなあの複雜な感情の認められるものがある。さうして

この眼の大きいことは必ずしも全體に通じた特徴ではない。一般的に云つてこれらの佛像は極めて人間的であり、その厚い下脣や圓くしまつた頰や意味ありげな眼のふせ方などに於ては、むしろひそやかにして强い肉感的な表情がある。樣式の酷似に拘はらず我々は白鳳天平の佛像との間に顯著な質の相違を認めざるを得ない。

然らば支那の佛像は如何。雲崗石窟の遺品によつて見れば、我々が推古佛の先蹤として考へてゐる北魏式は、實は北魏美術の一半に過ぎぬ。それはガンダアラの流風が漢式に變質されたものであつて、他の一半卽ち中印度式の佛像とは著しく質を異にしてゐる。さうしてこの後者は、その姿勢や體格の現はし方や衣文の刻み方などに於て、殆んど全然中印度式であるに拘はらず、その與へる印象に於て實に著しく印度のそれと距つてゐるのである。その原因の一つは、技巧が印度ほど精練せられてゐないことであらう。がそれに關聯して更に有力な原因を自分は、これらの佛像が寫實を遠ざかつて超地上的な印象を與へる點に認め得ると思ふ。これは一方からは嬰兒の肉體の美への接近とも見られる。



ログブタ佛



ハイガノダラ佛



九イ 雲崗石佛



ロ 雲崗石佛

第三洞の大きい佛と菩薩の如き、嬰兒の美に直ちに基いてゐるとは云へないが、しかし種々の點に於て少なからず嬰兒を思はせるものがある。小兒の裸體像を無數に按配した天井裝飾などの試みられてゐる點から考へても、雲崗の彫刻家のうちに嬰兒の美を生かせることに目ざめた人がなかつたとは云へぬ。しかし何人も直ちに氣づくだらう如く、この嬰兒に似た肉づけのうちには、なほ清淨の感じは十分に生かされてゐない。そこには多分にエキゾティックな肉感的な感じが混じて、その故に特殊な魅力を作り出してゐるのである。

この樣式の流をくみ、更に著しく中印度式の影響をうけ、中央亞細亞で特殊な發達を見せたガンダアラ式をも取り入れつゝ、力強い創作力によつて新しい洗練の極致に達した初唐の佛像に於ては、我々は白鳳天平の佛像の直接なる模範を見る。日本人はたゞこの偉大なる藝術に追隨せんことを欲したのであつて、こまかき細部に至るまで彼らは異を立てようとはしなかつた。がなほ我々は、この豐滿な藝術に於ても、白鳳天平の佛像ほどに典型的な嬰兒の美の樣式化を認めることが出來ぬ。我々があの嬰兒に似た相好のうちになほ感ぜざるを得な

いのは、正倉院樹下美人圖に見られるやうな、豐かな肉づきの女體の美である。それは柔かい、新鮮な、時には淸らかな美を感じさせる。しかし嬰兒の美に於ける如き無心、天眞の趣は乏しく、なほひそやかに肉感的である。

かく見れば白鳳天平の佛像は、嬰兒の美を生かせる點に於て決して原本的であるとは云へぬが、しかもそれを純粹に生かせ、それを强調し、そこから特殊な美を造り出した點に於て實に唯一だと見られてよい。これらの彫刻家は、嬰兒の美から佛を造り出すといふ全過程を自分でやつたのではない。彼らは旣にこの方向に高い程度に於て完成せられた佛像をうけ入れ、それに追隨し、それによつて準備を整へた。さうして最後の一著手を、――卽ちこの完成せる樣式を踏襲しつゝその中の一つの特殊點を、嬰兒の美を、强調することを、――彼の原本的な創作心に於てなし得たのである。それは一方から見れば、唐の佛像の有する豐かな美を狹め、從つて藝術を小さくすることにもなる。しかし他方から見れば、それは佛の表現としての藝術を最も純粹に、最も目的に近く、押し進めたのである。この仕事は造像の全技巧から見れば、たゞ僅かの部分的な

變更に過ぎぬかも知れぬが、しかし作品に實現された統一は、この僅かの變更の故に、著しくその質を變ずるのである。これによつて我々は、樣式の上からは全然區別することの出來ない、さうして實際上には印象を異にする唐の佛像と白鳳天平の佛像との間の、眞實の差違を理解し得ようかと思ふ。

白鳳天平の佛像をかく特性づけることによつて、我々はまた時代による佛像の變遷をもより好く理解し得る。推古佛と白鳳天平との相違は、樣式の差違から見ても既に明白であるが、しかし後者が嬰兒の美を生かせたに反して前者が淸らかな少女の美を觀音にまで高めたことを思ふとき、是らの佛像の持つ内容がいかに根本的に相違するかは一層明白となる。また密敎美術が輸入されると共に新しく起つた樣式も、あらゆる肉感的なものに於てさへ法の姿を眺める密敎の思想が、成熟せる蠱惑的な女體をその蠱惑的なまゝに觀音に高めるといふ如き(例へば觀心寺の如意輪觀音)あの著しい傾向を生んだことの理解によつて、一層明かに特性づけられるであらう。藤原時代に至つては、この密敎の傾向が

柔かく感動的に變質され、戀の眼に映ずる男女の美しさが佛や菩薩に高められた。(鳳凰堂本尊、中尊寺一字金輪。)かくて藝術家が、その生かすべき美の靈感に動いてゐた間は、各の時代に特殊な美しさを持つた佛菩薩の像が作られたのである。樣式の變遷は全極東的な推移に於て理解せられると共に、またこの藝術家の心に於ける變遷を顧慮することによつても理解せられなくてはならぬ。

(大正十一年、四月)



一〇イ　鳳凰堂本尊



ロ　觀心寺如意輪觀音

推古天平美術の樣式

佛教美術の樣式展開を考察するに就ては、二つの事を念頭から離してはならない。一は、同じく佛教美術と呼ばれて同じき題材を取扱ひながらも、樣式としては全然別種類のものの存することである。例へば推古樣式と天平樣式との間には、ゴシック樣式と古典樣式との間に存するとほゞ同樣の相違が認められなくてはならない。次には、印度に於ける佛教美術の展開と支那日本に於けるそれとが、それ〴〵異れる經路を取れること、及び日本は支那に於て發生せる潮流の中に動きつゝそれ自身の展開を遂行せることである。印度に於ける犍陀羅樣式或は中印度樣式と、その影響の下になれる六朝樣式とは同じものでない。また推古樣式は六朝樣式に屬するものであるが、しかし單なる模倣と見らるべきではなくして、寧ろ六朝樣式の純粹化或は完成と考へられねばならない。

天平美術の樣式は通例初唐及び盛唐樣式の輸入といふことによつて說明されてゐる。確かにこの輸入が天平樣式を發生せしめる機緣となつたことは疑ひがない。しかしそれによつて天平樣式が唐の美術の模倣に過ぎないと考へるのは、當時の日本文化を支那文化と對峙せるものの如く取扱ひ、日本を支那から引離して考ふる故である。當時の東亞細亞にはたゞ一つの文化潮流があり、日本人も亦その內部に於て働いたに過ぎぬ。支那に於ける種々の變動はまた日本に於ける變動でもあつた。隋唐の政治的統一や西方との盛んな交通は、天智天武時代の政治的社會的大變革や支那との盛んな交通と相應ずる。それは外形的な模倣ではなくして、內部に同じき時代精神の踴躍せるを證示してゐるのである。當時の日本の特殊性はたゞこの同じき文化潮流內に於ける地方的、民族的特殊性として理解されねばならない。かく見るとき、天平樣式がまた唐の樣式の內部に於て藝術的に最も純粹化せるものとして、日本人の獨自性を示す所以も理解さるゝであらう。推古樣式より天平樣式への展開は、六朝樣式より初唐樣式への展開の特殊化に他ならぬと共に、又その展開を最も銳く、最も純粹に遂行

したものと考へてよい。

推古様式と天平様式との間には本質的の相違が存するが、白鳳より天平に至る諸美術は様式上同一の本質を持つてゐる。この意味から我々は天平様式の名によつて白鳳より天平に至る諸美術の様式を云ひ現はし、所謂白鳳時代を前期、奈良朝特に聖武孝謙時代を後期として、この間に同一様式内の開展があると考へる。先づこの開展の考察から始めよう。

白鳳美術に於ては既に顯著に推古様式との原理的な分離が見られる。形に現はれた點について云へば、推古様式の本質的特徴をなしてゐるところの「抽象的にして鋼鐵の如く鋭き線や抽象的な肉づけ」などを離脱することである。しかしこの分離は二つの方向に向つて行はれてゐる。一は藥師寺聖觀音、法隆寺壁畫などに於ける如く、直觀の喜びの表現を著しい合理化の傾向と結合して遂行せるものである。こゝには所謂希臘佛教式特徴が藝術的に醇化されて現はされてゐるのを見る。北印度或は中央アジアの希臘佛教式遺品は、ルコックの呼ぶ如

く、Spät-Antike とも云へるであらうが、白鳳の美術は決してエピゴーネンツゥムではなくして新鮮な潑剌とした新樣式である。第二は橘夫人念持佛、新藥師寺香藥師などに於ける如く、この新樣式と推古樣式との巧妙な融合に成功せるものである。精神の直接的な表現を目ざす樣式がいかに直觀の喜びや合理的な造形を慕ひ求めるに至つたか、――この內面的な開展の步みを我々はこの派の作品に見出し得ると思ふ。

次の時期に至れば、右の二傾向、卽ち希臘佛教的樣式の醇化と認めらるゝものと推古樣式の希臘化と認めらるゝものとのいづれもが止揚せられて、兩者の特徵を外に於て滅すると共に本質的に內に生かせたる天平樣式が出現する。その最も代表的な例を我々は三月堂本尊に侍立せる白く剝落せる二つの塑像（日光月光）や、戒壇院の四天王や、聖林寺十一面觀音などに見出すことが出來る。不幸にして我々はこれらの作品の製作年代を明かにしないが、天平五年に僧良辨のために建立せられたと傳へられる三月堂中の乾漆諸像が、既に明かに天平樣式を示しつゝ未だなほ十分に自由の感じを與へないこと、及び大佛殿前大燈籠



一一　橘夫人念持佛



一二　新薬師寺香薬師

の浮彫や唐招提寺金堂の諸像が云はゞ成熟の極度に於ける沈滯を思はせることを考へ合はせれば、完成に迫り行く力を保持しつゝ完成を示せる右の諸作は、東大寺造營以前、三月堂建立以後の製作と見るべく、こゝにも我々は内面的な開展の歩みを辿り得ると思ふ。

右の如き前後期の開展や後期の内部に於ける開展が、唐に於けるそれと丁度平行してゐるか否かは、自分の未だ明かにせざるところである。薬師寺聖觀音や法隆寺壁畫の如き作品が唐の遺品中に存せざる故を以て、この種の樣式が西域より唐を素通りして日本に渡來したと說く學者もある。しかし我々の乏しい知見によれば、中央アジアの希臘佛教式美術にも、又はアヂャンター等の印度美術にも、右の諸作と全然樣式を同じうするものは存しない。右の諸作は西方のものに比して明かに藝術上の純粹化が見られる。そこでこの純粹化が唐人の仕事であるか或は日本人の仕事であるかがこゝでは問題なのである。それが遺品によつて決定し得られぬとすれば、我々は一歩を退いて少くともこの仕事が當時の支那日本を含む東亞文化圈内での仕事であることを認めればよい。さう

して右の諸作の製作地が日本であることに基き、日本人の内にもこの仕事の有力の選手が存したことを認めればよい。次で我々は天平の諸作をそれと近似せる唐の作品と比較し、天平の諸作が藝術としてより多く純粋であることを看取する。そこでたとひ唐に於て日本と同じき様式開展が日本よりも早く日本に對する模範として行はれたとしても、それをより純粋な形に高めたのが日本であると云ひ得るであらう。然らば新しき様式が唐より輸入せらるゝ毎に日本に於て新しき様式が始まるのは當然であり、また唐に於て存した様式展開の必然性がそのまゝ日本に於けるそれとなつてゐるのも當然であつて、もしそれがなければ日本人の獨自の仕事は出來なかつたことになるであらう。

右の如き考察によつて我々は、唐よりの影響を顧慮することなく、天平様式を推古様式より展開し出でたものとして、またそれ自身の内に展開の段階を含むものとして理解することが出來る。

まづ彫刻に就ての考察から始める。



三イ　百済観音衣文



ロ　三月堂月光

推古彫刻に於ては、人體を形作る線及び面が、人體の形を作ることを唯一の目標とせず、それ自身に獨立の生命を持つてゐる。然るは天平彫刻に於ては、人體を形作れる線や面は、人體の輪廓、ふくらみ、筋肉や皮膚の性質、更に衣の材料的性質やそれに基く流れ方皺の寄り方、衣と體との關係などを、忠實に表現することを目ざし、この目標と獨立にその生命を主張することはない。線や面はその現はさんとする客觀(見られたもの)に隷從し、主觀はたゞこの客觀を通じてのみ表現さゝるのである。戒壇院四天王や三月堂の月光と百濟觀音との對比はこの差別を明瞭に示すであらう。百濟觀音に於ては、その衣文は意味の上で衣を示してゐるが、しかし衣の直觀的性質は全然捨てゝ顧みない。あの下半身の鋭き垂直線は、たゞ木に於て刻み出さるゝ以外には、いかなる衣に於ても認め得らるゝものでない。然るに月光天がまとふのは、內に包む肉體の微かな凹凸からも影響を受けずにゐられぬ樣な柔かい織物である。四天王がまとふのは恐らく獸皮によつて作られたらしい武具であつて、干せる皮の堅さ、體に合はせて作るための力强い撓げ方、その皮を固く緊著せる帶の織物としての柔

かさなどが、實に細かく表現せられてゐる。特にその肩の扣金の如き、皮と細き金屬とで作られたことが塑土によつて遺憾なく現はされてゐる。この相違はその肉體について同樣に認められる。百濟觀音の手は實に美しい手である。しかしそれが美しいのはその輪廓が我々の胸を打つ樣に美しく走るからであつて人間の肉の手の美しさを表現してゐるが故ではない。あの輪廓の鋭さや堅さは人間の肉に屬するものとは云へない。もとよりそれは人間の手を意味する形である。しかし人間の手の直觀的な性質は捨てられてゐる。それに反して月光天の右手はいかに肉の手として美しいであらう。輪廓の美しさは同時に指や指先や手首などの肉の柔かさ、皮膚の細かさなどの美しさである。

しかし右の如き寫實が天平樣式の唯一の特徴なのではない。元來この寫實は、西洋古典美術に於ける如く、現實の人間の姿から現實的に存しない理想の姿を睨み出し、それを表現しようとしたものでもなければ、また一般に寫實主義の取る如き、自然に於て美の規範を見るといふ如き態度から出たものでもないのである。天平彫刻は人體の直觀的性質を鋭く把捉してゐるとは云へ、この直觀



一四イ　百済観音の手



ロ　三月堂月光の手

的な姿それ自身を永遠に價値あるものとしては取扱つてゐない。卽ち直觀的な人間の形に於ける美が製作の出發點なのではなく、この形を手段として內より表現を迫る精神的內容が最奧の製作動機となつてゐる。この點に於ては前述の如き著しい差違を持つ推古彫刻と軌を一にしてゐると見なくてはならぬ。しかし推古彫刻がその直接の精神的表現のために特殊の抽象的な線や面を擇び出すに對して、天平彫刻は特殊の寫實的形象を擇び出し、それを手段として用ゐる。こゝに天平樣式に於ける寫實の特殊性が見出されるのである。さうしてこれが天平樣式の第二の特徵と見らるべきものであらう。

內より表現を迫る精神的內容が特に力強くそれ自身を主張するとき、視覺作用は絕えずその根元によつて掣肘せられる。見られた物象の或者は內心のリズムに共鳴し、他の者は共鳴せぬ。この共鳴する物象のみを擇び出し、それによつて特殊な形を作り出すのが天平樣式に於ける製作過程である。これは一見西洋古典樣式に於ける理想化と似てゐる樣であるが、こゝには嘗て「人間を神の姿に高める」過程と「神を人間の姿に表現する」過程との相違として漠然云ひ現はした

區別が存すると思ふ。希臘の彫刻家が或美しい女の體からアフロディテの像を作り出す場合には、彼はそのモデルから多くを捨て多くを附加するが、しかし彼をしてこの取捨を行はしむる標準はその現實的な女體に於て彼が直視した理想の姿である。もとよりこの理想の姿は彼が經驗によつて作り出した寄せ集めの姿ではない。彼の經驗の根據にあり、彼の經驗を導くところのイデアである。しかも彼はこの理想の姿を現實の女に對する直視により初めて一つの全體として摑むのである。イデアが自覺さるゝ時、それは既に一つのまとまれる「理想の姿」として、云ひかへれば具體的な一つの人間の姿に對する取捨の標準として作者の内に生きてゐるのである。然るに天平の彫刻家は、現實の人間の姿の内に「理想の姿」を直視するのではない。彼等にとつては理想は決して姿となり得ないものである。姿は總じて象徵に他ならない。從つてこの象徵としての姿、具體的な一つの現實の姿からではなく多くの現實的の姿から、理想の標準のもとに擇び出され構成されたものに他ならぬ。この事實を證示する著しい例は、天平佛像の體が嬰兒の肉體から作り出されてゐることである。(「佛像の相好に就ての

一考察」、參照。）嬰兒の肉體をモデルとしてしかも堂々たる偉大性を作り出すといふことは、他に例を見ない。作者は一つの嬰兒の姿に就て佛の姿を直視したのではない。嬰兒の體の細部はたゞ手段として用ゐられ、本質的には嬰兒と緣なき象徵的な姿が構成し出されたのである。もとより天平の作者が既に象徵として構成された姿を幻視するといふことはあつたであらう。しかしこの幻視された像が製作の動機となる場合には、前述の如き寫實の特殊性は一層よく理解せらるゝと思ふ。

以上の如く考へれば天平樣式の根柢にはその Solform を支配する佛の理念を考へねばならぬことが明かとなると思ふ。さうして推古樣式への展開も結局佛の理念についての理解の推移と平行的に考へ得らるゝと思ふ。これはやがて日本に於ける佛教思想史の題目であるが、自分の乏しい知見を以てすれば、美術の樣式と思想的或は宗教的理解とは確かに相關の關係にあり、兩者の根柢に時代精神を想定することは決して困難ではないと思ふ。（「推古時代に於ける佛教受容の仕方について」參照。　白鳳天平時代の佛教思想に就ては南都六宗に於ける熱烈

なる學問的研究を理解するを要する。）なほ又右の考は、天平樣式より弘仁貞觀樣式への推移に於て、より著しく看取さるゝと思ふ。

繪畫についてもほゞ同樣なことが云へる。法隆寺金堂壁畫や藥師寺吉祥天像などに於ては、特殊なリズムを持てる、抽象的な、鋭い線の支配はもはや見られない。輪廓の線はなだらかに走り、形象の直觀的な性質を現はすに專らである。玉蟲廚子の密陀畫に於ける人物や樹木を金堂壁畫と比較すればこの事は論議の餘地なく明白である。前者は人物を意味する形に過ぎぬが後者は人物をその十分なる直觀的な性質に於て描寫する。しかもそれが一定の視點から擇び出された形象によつて構成された像であることは彫刻と異ならない。壁畫西大壁の脇立勢至が、極めて人間的な同時に極めて人間を離れた印象を與へるのはこの故でなくてはならない。作者はあれほどに女性的な肉體を描きつゝ決して女性としての印象を作り出さないのである。また玉蟲廚子の密陀畫が、その線の形の奇しきリズムによつて、一種神祕的な、同時に鋭い哀感を起させるに對し、



一五　玉蟲廚子臺座繪



一六　法隆寺壁畫（西壁）左脇侍

右の勢至やその相脇立たる觀音などの像が、そのなだらかにして朗らかなリズムにより幾分冷かに、超然とした、清淨な印象を與へるのは、その根柢に辿つて行けば結局は二つの時代精神の相違に歸着し得ると思ふ。

建築はその本質上自然の姿を捕へるものではない。しかし上からの重みと下から支へる力との間の構造上の必然性と、それに與へられる形との關係から、主觀的客觀的の度差が現はれる。推古建築に於ては、例へば法隆寺金堂に於ける如く、屋根の彎曲や組物の輪廓は、構造の必然性に從ふといふよりもむしろその線のリズムによつて精神の直接的な表現を目ざしてゐる樣に見える。あの金堂が調和や釣合の美しさを感じさせるよりも先づ一種神祕的な印象を與へるのはその故ではないであらうか。あの鋭い屋根の彎曲は、百濟觀音の線と同じく、胸を打つ樣な美しい走り方をしてゐると共に又極めて抽象的である。然るに天平建築に至ると、例へば唐招提寺金堂の樣に、屋根のあらゆる彎曲が嚴密に構造の必然性に服從する如く感ぜられる。柱の多いことは支へる力の增大を

意味する故に、中央の柱間が廣く左右に至るに從つて漸減する柱の配置は、支力が左右の端に向つて漸增することを意味するが、この支力の疎密と重壓力を現はす屋根の跳ね上る曲線とは極めて微妙に釣合つて感ぜられる。自分は嚴密な計算によつて屋根の曲率と柱の配置との間に或數學的關係が見出せるか否かを知らないが、もし希臘建築に幾何學的な關係が見出せるとすれば、こゝに見出せるものは恐らく微積分によつて現はし得らるゝ關係であらう。もしこの感じがあやまつてゐないとすれば、天平建築には彫刻の寫實的特徵と相應じて構造の必然性に從ふ合理的な傾向があり、推古建築には彫刻の抽象的特徵に應じて構造の必然性を無視する非合理的傾向があると云へるであらう。さうしてこの根據から推古建築の神祕的な印象と、天平建築の朗らかにして調和的な從つて直觀の喜びに豐かな印象とを、說明し得るであらう。

しかしながら彫刻に於ける寫實的傾向が結局姿を超越せる理想によつて支配せらるゝ如く、建築に於ける合理性も亦非合理的なる根元によつて支配せられてゐるのを拒むことは出來ない。最奥の根據には依然として精神の直接的表現

の要求があり、それに導かれて偶然にもこの合理的な傾向が擇び出されたに他ならぬであらう。それは右の如き構造の必然性が恐らく自覺せられてはゐなかつたこと、從つて日本の建築家がこの點を重んぜず隨意にこの傳統を離れて再び推古建築と同じき立場に歸つたこと、などによつて察せられる。從つてこれらの建築の樣式の最奧の根柢は、そこに直接に現はれんとする精神內容に求めなければならないであらう。

右の如き考察によつて、天平美術の樣式の最奧の根據はこれを天平時代の精神に求めなくてはならぬと思ふ。さうしてこれは思想史、文學史、政治史等の研究と相待ち、究極の綜合的研究によつて明かにさるべきものと思ふ。

白鳳天平の彫刻と萬葉の短歌

一

推古時代から弘仁時代へかけての佛教美術、特にその最盛期としての天平時代の造形美術が、「外來のもの」であつて日本人固有の心生活の表現ではない、といふことは、一般に説かれてゐるところである。その極端な例としては津田左右吉氏の「我國民思想の研究」貴族文學の時代（四九―五六頁）を擧げることが出來る。一體に津田氏は上代の外來文化一般が「國民の實生活から遊離してゐた」といふ事實を熱心に證明しようとする人であるが、佛教美術に關しては特に力強くその斷定を繰り返してゐる。佛教美術は「國民の信仰の象徵でもなければ趣味の表現でもない」。「知識の上から理解することは出來ても內生活とは何の因緣もない」。「要するに外から持つて來た型によつて作られた工藝品であり複製品であつて、

眞の意味の藝術品ではない。實はその手本となつたものが、佛教藝術の歴史から云へば、旣に因襲化し、便宜化し、退化したもので、藝術品として價値高くないものである。從つてその作者は職工ではあるが藝術家ではない。或はその製作者に信仰的情熱があつたかも知れないが、それは藝術的精神とは何の關係もないものである」。また宗教的信仰の表現としても、「信者の信仰を內から現はしたものではない」。「法隆寺の建築、三月堂の佛像によつて昔の日本人の情調をしのぶことは出來ない。それに對して我々の目につくものはたゞ冷な技巧である。でなければ考古學の材料である。だから少くとも奈良朝頃までの藝術は六朝から唐代にかけて行はれた支那藝術の標本であり、その模造であつて、我々の民族の藝術ではない」。「どんなに樣式が變化しても、民族の趣味の變遷したためではなかつた」。

この見方にはもとより一理がある。奈良朝までの佛教美術が、根源的に我々の民族の所產でないことは云ふまでもない。また支那人が西域傳來の美術を支那化したほどに、日本人が支那傳來の美術を日本化しなかつたことも、疑のな

いところである。しかしそれがために、右に擧げた樣な斷定を下すことは、果して正當であらうか。支那傳來の美術の樣式をそのまゝに蹈襲しながらも、なほそこに當時の心生活を表現するといふことは、果して絕對に不可能であらうか。

既に出來上つた文化の所持者であつた支那人と、原始人の如く幼稚であつた日本人とが、同じ文化の流れを受け入れるに就て、著しい結果の相違を示すのは當然である。支那には發達した文學があつた。だから經典を翻譯することが出來た。造形美術に於ても漢式と名づくべき明確な趣味があつた。だから佛教美術をも漢式化することが出來た。日本にはそれに比すべき何者もない。從つて形式上の日本化が起る道理はない。しかしこの相違が直ちに佛教文化と心生活との關係の有無を示すとは云はれないであらう。支那人は固有の趣味の束縛の故に、或程度の變更を經なければ、佛教美術に自己の感情を移入し得なかつた。傳統に於て自由な日本人は、この種の變更を經ることなく、容易に自己を外來のものに沒入し得た。さう見れば、少くとも佛教美術の**鑑賞者**の側に於て

は、日本化の有無は心生活の關係の有無を示すことにならない。津田氏は佛教美術が知識的に理解はされても心情によつて理解はせられなかつたといふ。さうしてその理由を「佛教美術が異國の信仰や趣味の表現である」といふ點に置く。しかし人間は「自國に固有な信仰や趣味の表現」でなければ鑑賞し得ないであらうか。異國のものであるが故に一層强い情熱を以て自己を投入し行くといふことはあり得ないであらうか。およそ藝術が普遍人間的な内奥の生命を有する限り、國民性に起因する趣味の如きは、一種の藥味たるに過ぎないであらう。それは寧ろ異國情調として浪漫的な熱望を刺戟するのである。のみならず佛教美術が上代人の心を捉へた記録は、續紀の内にも隨處に見出される。日本靈異記は史料としての價値の乏しいものではあらうが、假構談として見ても、當時の民衆に佛像の美に對する感受力のあつたことを證するものとしては十分である。

上代人が佛教美術に於て「自己の表現せられたこと」を感じた。それだけで佛教美術が當時の國民の實生活から遊離したものでなかつたことは明かである。しかしなほ一歩を進めて、創作の側からも、當時の佛教美術が時代の心生活と關

係あることを證したい。「推古時代より天平時代に至る佛教美術の樣式の變化は、日本人の心生活の變遷と平行する。佛像の多くは國民の信仰や趣味の表現である。型は外から持つて來られたが、それに盛られたものは國民の願望であり心情であつた。それは支那藝術の標本ではなくて我々の祖先の藝術である」。

自分はこの證明のために、比較的多く固有の日本人を示すとせられる萬葉の短歌を、古代の佛像に對照して見ようと思ふ。

二

論を進める前に自分は右に云つた「日本人」或は「國民」の意義を確定して置かなければならぬ。上代の高い文化は貴族社會のものであつて、國民一般のものではなかつた、といふことが、同じく津田氏によつて極端に力說せられてゐる。氏によれば佛教美術も萬葉の歌も少數知識階級の玩弄物であつて、「一般民衆の心と關係あるものではない」。果してさうであらうか。それは德川時代のやうな平民藝術でないにしても、また平安朝の宮廷文學ほど特殊なものではなからう。

萬葉の歌には確かに貴族社會の産物が多い。しかし十一卷より十四卷に亙る作者不詳の短歌の内には、何ら教養なき民衆にも理解せられ得べき、或はまた創作せられ得べき、單純な咏嘆が少くないではないか。これらの無數の短歌は萬葉集の精髓である。さうして文學史家の呼ぶやうに、「國民詩」でないとは云へない。たとひそれが官吏や都人士と交渉のある人々であつたにもせよ、農人から出た兵卒が歌をよみ、諸方の地方人もまた地方訛を以て歌を作つたとすれば、――更に一歩を讓つてこれらの歌の作者がすべて貴族階級に屬するとしても、これらの歌に於て咏嘆せらるゝ感情が一般民衆的のものであるとすれば、――一般民衆がこの種の歌と關係したことは當然認められてよい。佛教の殿堂や彫刻にしてもさうである。諸方の國分寺がたゞ國司や少數貴族のためにのみあつたとはどうして考へられよう。殊に藥師崇拜觀音崇拜の如き單純な歸依は、特殊の教養なき民衆の心にも、極めて入りやすいものである。從つて造形美術の美が、その美的法悅によつて歸依の心を刺戟したらうことも、當然と認めてよい。津田氏は「佛像を禮拜するのは、單に信者の信仰からいふと、木や石を崇拜

するのと何等の差異のないもので、それがいかなる形であらうとも無關係である」と云つてゐるが、もしさうであるとすれば、靈異記などに現はれてゐる「佛像への愛著」はどう解していゝか。いかに幼稚な心的狀態にあるものも、人間の姿を具へ親しみ易い感情を現はした佛像と、單なる象徵に過ぎない木や石とを同視するわけはない。美の感受は知識的な理解と無關係にも存在し得るのである。佛教の教理を理解したものでなければ佛像の美を感じ得ないと考へる如きは、美的受用の何たるかを解しない見方である。

もとより一般民衆が藝術と關係したといふことは、國民の悉くが藝術を理解したといふ意味ではない。そんなことはどの時代にもあり得ない。たゞ藝術を解し得る氣稟を持つたものは、たとひ農夫と雖、それを受用する機會を持つた、といふまでである。從つて藝術創作の天分を持つたものは、たとひ農夫と雖、その天分を發揮する機會を持ち得た。いかに多くの農人が僧侶となり、いかに多くの藝術的天才が僧侶から出たかを思へば、この想像は不當でない。

かういふ意味で自分は、一般民衆が當時の文化に參與したことを認める。當

時の文化は國民の文化である。

三

なほまた「支那文化の影響」といふ言葉に就ても、一つの反省が必要である。當時の支那文化は固定したものではない。六朝、初唐、盛唐は一つの新しい文化の迅速な成生を意味する。同時に目まぐろしい變遷と興廢を意味する。風俗は混亂し推移した。漢式の鋭い鋼線は豐かに柔かい唐式の線に變つた。概念的に明確な漢詩は敍情的に潤うたリズムの細かい唐詩に變つた。さうしてこの偉大な變遷の時代が、推古より天平に至る我々の時代と、丁度相應じてゐるのである。支那の文化の影響はまたこの文化變遷の影響でなくてはならぬ。

しかしこの「影響」といふ語は當時の支那と日本との關係を現はすに適切でない。當時の日本は隋唐文化の圏内に飛び込んだのであつて、云はゞ日本人が受持ち日本人が形成した限りに於ての隋唐文化が當時の日本文化なのである。その意味に於てそれは内から形成されたものであつて、外からの影響とは云へぬ。外

から影響を受けるといふほどに支那に對して獨立した文化は當時の日本には存しなかつた。

四

さて萬葉の短歌は、いかなる意味で佛敎美術の變遷と相應ずるか。

佛敎美術は支那文化の變移に伴うて變移した。六朝、初唐、盛唐は卽ち推古、白鳳、天平である。しかしこれは、前節に云へる所によつても明かな如く、ただ樣式上の模倣を意味するのみではない。支那に於てそれが國民文化の脈搏であつたと同じく、日本に於てもまたそれは國民文化の脈搏であつた。六朝藝術に現はれた憧憬の心持は、胡人の侵入によつて混亂せる國民生活の反映と見られるが、それはまた新來文化に驚異の眼を見張つた推古時代の日本人の動搖する心と相通ずるであらう。中宮寺觀音、夢殿觀音、百濟觀音等の神祕は、當時の人心の驚異と憧憬とを語りつくして餘さない。初唐の大いなる國民的統一と活力の勃興とは、或意味で六朝の憧憬の實現である。さうしてそれは大化改新

後に於ける國家の新形成、——推古時代の理想の實現と相應ずる。唐に於て新支那が形成せられた如く、大和に於ても新日本が築造せられた。唐が世界文化の融合地であつた如く、日本も支那を超えた西方の文化によつて自己を高くした。藥師寺の聖觀音や法隆寺の壁畫は、西域文化の渡來を語ると共にまた統一と創造とに緊張した國民の心の、力强いリズムと大きい感情のうねりとを現はしてゐる。盛唐の文化は成熟と完成である。天平の文化もまた成熟と完成である。緊張した力强さは豐滿な調和に變る。聖林寺の十一面や三月堂の梵天の豐かな威容は、その著しい表現と見られよう。これらの美術は支那の美術の直模なのではなくして、支那と同じき文化圏内にあつた日本人の創作なのである。その變遷は支那に於ける樣式の變遷と同じき必然性を以て內から起つたものに他ならぬ。日本人の心生活は隋唐文化圏內にあつてたゞ民族的地方的の第二次的な特長を保持したに過ぎない。だからこれらの美術はその共通な樣式に基きつゝたゞ氣品や表情に於て民族的地方的な特徵を示すのである。樣式は同一でありながらなほ各の時代の日本人自身の心のリズムを表現してゐるといふこと

は、右の如き第一次的と第二次的との二つの層に於て見出され得ると思ふ。しかしこの問題は美術鑑賞の微妙な範圍にはいつて行く。從つて論證するには難かしい。だからこゝでは想像力活動の他の領域から、卽ち萬葉の敍情詩から、有力な證據を見出さうとするのである。政治上の現象に於て同じき心生活の推移が認められるといふことは、なほ形式的模倣といふ言葉で斥けることも出來よう。しかし當時の人心の直接の流露である敍情詩に同じきリズムが認められるとすれば、そこにはもう形式的模倣や知識的模倣として斥け難い確乎たる心生活の事實が許されるであらう。

推古時代の心生活に就ては、萬葉集には殆んど材料がない。上宮太子の「家ならば妹が手まかむ、草枕旅に臥せる、この旅人あはれ」といふ歌も、紀に錄するところの、「しなてる片岡山に、飯に飢て臥せる、その旅人あはれ。親なしになれなりけめや、さすたけの君はやなき、飯に飢て臥せる、その旅人あはれ」といふ歌に比して、表現法が著しく新しい。推古時代にふさはしいのは、道に飢臥する現狀と愛妻に抱かるゝ家居との對照ではなくて、目前に見るところの飢人

への單純直接な愛憐の情の表出である。その意味で紀の歌は、孤獨と飢饑の苦しみに對する同情が、驚くべく單純な露骨さで、同時に緊張した偏執のリズムを以て、力强く現はされてゐる。その心持はあの簡素な推古佛の、思ひ切つた單純や偏執の美に通じはしないか。

がこの時代の心生活を明かにするためには、記紀の上代の敍情詩が役に立つ。これらの敍情詩は、最も直接な具體的な表出によつて、自然人としては實に珍らしいしめやかさを、潤へる心を、涙する愛情を、愛らしい悲しみを言葉の端端にまで響かしてゐる。いかなる不幸も悲劇的な苦痛の緊張によつてではなく、敍情的な情緒の流露によつて表現する。これは古代人の特性の著しい一面である。さうして推古時代は、この心によつて觀音の慈悲に味到した。潤へる心は超人間的な「觀念」に自らの影を投げた。そこに在來の原始的な、幼稚な、漠然たる神祕感が、温かい人間的情緒の内容を以て、新しい輝きを以て共働する。この心持を具體化して中宮寺觀音が創造せられるのに何の不思議があらう。中宮寺觀音は樣式の上に於てもそこばくの日本化が認められる作品であるが、そこ

に現はされる心に至つては、隋唐文化圏内に於ける民族的地方的特徴としての、純然たる日本的が認められなくてはならぬ。我々は上代の敍情詩との比較によつて、この世界的傑作が日本人の創作なることを知り得るのである。

白鳳時代に就ては萬葉の古い歌が多くの證據を提供する。この時代の後半には和歌の完成者と稱せられる柿本人麿があるが、もし明かに彼の名の署せられたもののみが彼の歌であるならば、自分は彼の歌をその著名なほどに優れたものとは思はない。彼のみならず歴史家によつて高くされた人々の歌には、藝術的に優れたものはわりに少ないと思ふ。寧ろ十三卷、十一卷、十二卷などの無名の人々の作に、眞に驚異すべき作が多い。

一體にこの時代の作は、上代の歌謠よりも遙かに心持が複雜で、表現も豐かである。言葉には幾分原始的な新鮮な味が失はれ、技巧の上にも型として固定する傾向が見え初めないではないが、しかし次の時代のやうに技巧そのものに對する關心や、言語の遊戯や、强ひて複雜化した表現や、機智に富んだ諧謔などは、まだ著しくない。表現を迫る緊張した心とそのリズムを的確に現はす手

法との調和に於て、恐らくこの時代の作は最高の價値を保有するだらう。もはやそこには偏執の心持はなくて、總てを正面から受け容れる堂々たる心持がある。昔と同じく純粹、單純ではあるが、しかしその新鮮な活氣、熱烈な情緒に於ては、同日の論ではない。潤へる心、愛らしい悲しみは依然として認められるが、しかし感情のうねりは遙かに大きい。時には壯重を印象するものさへもある。例へば、

しきしまのやまとの國に人ふたりありとし思はゞ何か嘆かむ（卷十三）

いにしへの神の時より逢ひけらし今の心も常念ほえず（常不所念。常わすられず）（卷十三）

の如き歌は、戀の心の表白としては、强さに於ても深さに於ても、かなり程度の高いものと見てよからう。殊にこの種の感想は、後代に於てはともすれば警句として、餘裕のある輕い調子で歌はれるのであるが、しかし右の歌には生眞面目な緊張がある。この緊張が失はれると失はれないとは、技巧を弄ばうとする心が僅かに動くと動かないとによつて定まるのであらう。我々にとつては平

板に感ぜらるべきこの種の歌が、なほ力強く我々の心を捕へるのは、そこに現はれたリズムの純粋と熱烈とによるとほか考へられない。歌の内容の極めて單純なものに於ても、歌はうとする心持は豊かに溢れ出るのである。例へば、

吾はもや安見兒得たり皆人の得がてにすとふ安見兒得たり（卷二）

の如きは、采女安見子を得たる喜びが、叫ばるゝ如き強さを以て溢れさせられてゐる。更にまた歌の内容も、直視の鋭さと豊かさとに於て決して後代の歌に劣るものでない。當時の歌人らは自然の種々相を活潑に鋭敏に感受した。心裡に去來する情緒のさま〴〵の濃淡をも極めて確實に把握した。さうして情緒の表現に外的事物の感じをば本能的な巧さを以て利用する。例へば、

早人の名に負ふ夜ごえいちじろく君が名のらせ嬬とたのまむ（卷十二）

夕ごりの霜おきにけり朝とでにいと踐つけて人に知らゆな（卷十二）

の如き。夜ごゑを借り來つたことによつて戀に臆する戀人への齒がゆさは、非常に強い表現を得た。夕ごりの霜を歌ふ歌には、忍び逢うた時の喜びとその戀の背景全體とが、冬の夕、冬の朝の光景のうちに、驚くべく鮮かに現はされる。

吾背子(わがせこ)をやまとへやると小夜(さよ)ふけて鷄鳴(あかとき)露にわれ立ち霑(ぬ)れし（卷二）

の如きは露にぬるゝ肉體の感覺と別れに涙する心の動きとが、實に率直なリズムのうちに渾然として響き合ふのである。情緒の濃淡の細(こま)やかな描寫に至つては、

朝寢髮われはけづらじうつくしき君が手枕ふれてしものを（卷十一）

ますらをは友の〔さわぎ・そめき〕になぐさ〔もる・みち・むる〕心もあらむ我ぞ苦しき（卷十一）

の如き、寫實の妙を極めたものもある。

これらは目にふるゝまゝに不用意に引用した例であるが、その純粹、熱烈な音調と云ひ、緊張した心持と云ひ、直視の鋭さと云ひ、寫實の妙と云ひ、これを希臘盛時の敍情詩に比するも決して遜色はあるまいと思ふ。さうしてこれらの敍情詩の特性は、白鳳時代の偉大なる造形美術の特性と、實によく相覆ふのである。藥師寺聖觀音法隆寺壁畫の如く、西域傳來の樣式を示す以外に殆んど日本人の痕跡の認められないとせられてゐる傑作にも、自分は當時の敍情詩の示すと同じき氣品や緊張や感情のうねりを感じ得ると思ふ。

天平時代に至つては、昇り切らうとする心のあの强烈な緊張はもう見られない。しかしその前半に於ては、いかにも絶頂らしい感情の滿潮、豐滿な落ちつきと缺くるところのない調和とが見られる。さうしてこのことを當時の短歌がまた證據立てるのである。その滿潮が漸く引き始める時期をこゝに正確に指定することは出來ないが、弛緩の傾向は既に天平の前半から始まり、後半に至つていよ／＼著しくなつたと見てよからう。

この時代の作家としては山上憶良、山部赤人、大伴家持、大伴坂上郎女、笠女郎の如きがあり、歌の內容は益々複雜に、技巧は益々精練せられた。例へば、

こと淸くいともな云ひぞ一日だに君いしなくば痛ききずぞも（高田女王）

來むといふも來ぬ時あるを來じと云ふを來むとは待たじ來じといふものを
（大伴郎女）

相念はぬ人を思ふは大寺の餓鬼のしりへに額づくがごと（笠女郎）

さよなかに友よぶ千鳥物念ふとわび居るときに鳴きつゝもとな（大神女郎）

あひ念はぬ人をやもとなしろたへの袖ひづまでにねのみし泣かも（山口女王）

の如き歌は、白鳳時代にはなかつた。歌はうとする情緒の捕へ方がもはや古萬葉の如く率直ではない。裏から捕へる。抑へて捕へる。或は遣り過して捕へる。さうしてその表現がまた刹那の閃めきの鋭い利用や、感投詞の巧妙な投げ込み方によつて、一分のすきもないものである。一語々々のこのやうに力强い生かせ方は、前後を通じてこの時代のほかにない。また句の轉置の自由さ、轉置によるリズムの微妙化なども、古萬葉から見ると著しい相違である。

かういふ豐滿と完成とは、天平時代前半の彫刻と實によく相通うてはゐないであらうか。この種の抒情詩を持つ日本人が、三月堂の月光を造つたとして何の不思議があるだらう。佛教思想を歌つたか歌はぬか、或は佛像佛寺に對する讃嘆の心を歌つたか歌はぬか、それはこの兩者を結び付ける根本のものではない。あの抒情詩に現はれた藝術的敏感、情緒の豐富、直視の鋭敏、――それがあの彫刻に現はれた心にふさはしければ、兩者は直ちに結びつくのである。

が技巧の練達はやがて技巧を弄ぶ心を生ぜしめる。表現を迫る内生と表現に奉仕する技巧との緊密な協和は、漸く破れ始めた。人は餘裕ある心持で技巧そ

のものの妙味に沒頭し得ることを知つた。鼻の赤い池田朝臣と痩せて骨立つた大神朝臣との贈答の如きがそれである。

寺々の女餓鬼申さく大神の男餓鬼たばりてその子生まはむ（池田）

佛つくる眞朱たらずば水たまる池田のあそが鼻の上を掘れ（大神）

「水たまる」が池にかぶせた枕詞であるとは云へ、そのあとに「鼻」が來るに及んで妙味のつきないものがある。女餓鬼に子を生ませ赤鼻から朱を掘るなども機智の優れたるものであらう。しかしこの種の滑稽は藝術として價値高きものではない。そこには美を生むべき藝術家の心が君臨してゐない。技巧は單なる玩弄物として終らうとする。この傾向の更に甚だしいものは言葉を詠み込む歌である。例へば

香塗れる塔になよりそ川隅の屎鮒はめるいたき女奴（卷十六）

の如く「香、塔、厠、屎、鮒、奴」等結びつき難き六語を巧みに結びつけて意味ある一つの歌を作つたことが、當時の或人々には喜びであつた。

この傾向も亦天平後期の彫刻に見られるところである。技巧が堅實であるに

萬葉集の歌と古今集の歌との相違について

萬葉集と古今集との歌風の相違については既に十分に説かれてゐることと思ふ。こゝにはその相違を通じて現はれた心の相違を問題にする。それを追究して行けば、何故に萬葉の時代が純粋に敍情詩の時代であり、何故に古今の時代が物語文學への過渡の時代に過ぎないかと云ふ問題も解き得られるであらう。

まづ初めに歌に現はされた感情の相違について觀察する。範圍を狹く「春」に限つて考へて見ると、相違は極めて明白である。古今集の巻頭に置かれたあの有名な、

年の内に春は來にけり一年を去年とや云はむ今年とや云はむ。

の歌は、集中の最も愚劣な歌の一つであるが、しかし古今集の歌の一つの特性

を擴大して見せてゐると云へる。それは、こゝに歌はれてゐる「春」が、直觀的な自然の姿ではなくして暦の上の春であり、歌の動機が暦の知識の上の遊戲に過ぎぬといふ點に看取される。もとより敍情詩に歌はれる春は必ずしも直觀的な自然の姿でなくともよい。暦の上の春でもそれが詠嘆さるべき感情を伴つてゐさへすればよい。例へば少年の心が、一夜明けて新しい年になるといふあの急激な變化に對して抱く強い驚異の念、或は暦の上の春が單なる人爲的の區分でなくして何らか實體を持つたもののやうに感ぜられ、恰も自然が暦の魔力に支配されてゐるかのやうなあの不思議な季節循環の感じ。それらは確かに強い詠嘆に價する。總じて暦なるものが、季節の循環と天體の運行との不思議な關係から生れたものである以上、暦の知識の上に宇宙の深い理法への測るべからざる驚異の感情が隱されてゐることは否定し難い。しかし右の歌はこの驚異の情と何の關するところもない。季節循環の不思議さに對してはもはや何らの感情をも抱くことの出來なくなつた心が、たゞ立春の日と新年との喰ひ違ひを捕へて洒落を云つたに過ぎぬ。それは詠嘆ではない。「人の心を種として」言の葉にな

つたものではない。從つて歌ではない。

これは特に甚だしい例である。しかし古今集の春の歌にはすべて多少ともにこの傾向が見られると思ふ。こゝに萬葉集の春の歌との第一の著しい相違がある。萬葉集の歌は常に直觀的な自然の姿を詠嘆し、さうしてその詠嘆に終始するが、しかし古今集の歌はその詠嘆を何らか知識的な遊戲の框に嵌め込まなければ承知しない。春の初を詠じた二三の歌を比較して見ると、古今集では、

袖ひぢてむすびし水の氷れるを春立つ今日の風やとくらむ（貫之、春上）

春がすみ立てるやいづこみよしののよしのの山に雪はふりつゝ（讀人知らず、春上）

雪のうちに春はきにけりうぐひすの氷れる涙いまやとくらむ（讀人知らず、春上）

の如きがある。これらはすべて「春立てり」と云ふ暦の知識を軸として廻轉する歌である。今日は立春の日だから、あの思ひ出のある水の氷つてゐるのを、春の風がとかしてくれるかも知れぬ。もう春になつたから春霞が立つてゐる筈だ。

が何處に立つてゐるか、山にはまだ雪が降つてゐる。まだ雪は降つてゐるが、もう春になつたのだから鶯は喜ぶだらう。明かにこれらの歌は、直觀的に春の到來を認めたものでない。水は氷つてゐるが、しかし陽氣はぬるんでゐるとか、雪は降つてゐるがしかしもう春めいて來たとか、といふ如き詠嘆ではない。光景は冬である、が暦の上では春が立つた、その直觀的ならぬ春を彼らは歌ふのである。萬葉の歌はこの樣な場合に全然反對に出る。

わがせこに見せむと念ひし梅の花それとも見えず雪のふれれば
あすよりは若菜つまむとしめし野に昨日も今日も雪はふりつゝ
（以上二首、赤人。卷八）

こゝには既に到來した春が冬によつて引きとめられてゐる光景の詠嘆がある。既に梅の花は咲きほころびた、若菜は萠え出た、がその春の歡びが雪によつて妨げられる。いかに明かに春が始まつてゐるにもしろ、雪は依然として冬のものである。さうしてその、春を覆ふ雪を冬としてそのまゝに受取ることのために、歌人の春に對する愛が一層强く響き出るのである。卽ちこの歌人は、たゞ

實感にのみ卽するが故に、古今の歌人と反對の感じ方をしたと云へる。なほまたこのことは、

時はいまは春になりぬとみ雪ふる遠き山べに霞たなびく（中臣武良自。卷八）

うちきらし雪はふりつゝしかすがに吾宅（わぎへ）の園に鶯なくも（家持。卷八）

の如きについても明白に云へる。光景は冬である。しかしそこには既に春が到來してゐる。「春になつたからもう霞が立つ筈だのに、雪が降つてゐる」ではなくして、「山には雪があるのにもうそこには霞がたなびいてゐる、春になつたのだ」である。「雪は降つてゐても春が立つたのだから鶯は喜ぶだらう」ではなくして、「雪は降つてゐてももう鶯が鳴いてゐる、春が來たのだ」である。春の實感と曆の知識とが全然位置を代へるのである。

もとより古今集の歌は右の引例の如き單純なもののみではない。しかしその複雜は直觀を嵌めこむ知識の框が一層複雜になるといふに過ぎぬ。例へば、

春やとき花やおそきと聞きわかむ鶯だにも鳴かずもあるかな（藤原言直。春上）

木傳へばおのが羽風に散る花を誰におほせてこゝら鳴くらむ（素性。春下）

の如き歌である。こゝには鳥の音、散る花などの印象が、單に暦の知識といふ以上に複雜な聯想によつて、屈曲されつゝ現はされてゐる。まづ第一の歌は、「春が來てもまだ花が咲かぬ、春が早く來過ぎたのか、花が遲れたのか、鶯が鳴けばそれをきめることが出來るであらうが、鶯さへも鳴かない」といふ詠嘆であつて、「春が來たとはいふが、鶯が鳴かぬ限りさういふ氣持にはなれぬ」とか、「谷から鳴き出てくる鶯の聲がなくば誰も春には氣づくまい」とかいふ意味の歌と共に、鶯の鳴く音の歡ばしい感じを根本の動機としてゐることは疑がない。しかしこれらの歌人は、その感じに深く浸り入らうとはしないで、むしろそれを内容の確定した概念の如くに取扱ひ、「春」といふ概念との結合關係のうちに主たる關心を持つてゐるやうに見える。從つて鶯の聲の内に春を感ずるといふよりも、鶯に於て春を考へるのである。この傾向が第二の歌に至つて更に明白になる。「木々を傳ふ鶯が己が羽風によつて花を散らしてゐる、その花の散るのを誰か他の者の所爲でもあるかのやうに、しきりに鳴く！」鶯は花の散るのを悲しんで鳴くのである。この動機は萬葉の歌にも見られぬではない、例へば、「梅の花散

らまく惜しみ我園の竹の林に鶯なくも」（卷五、梅花三十二首中）の如き。しかしそは特に古今の歌人の愛好した動機であり、又古今の歌人が複雜な表現に發達させたものである。この歌の他にも、「鶯の鳴く野邊ごとに來て見ると、なくのも道理、風が花を散らしてゐる」、「風を恨め、鶯よ、おれが手をふれて花を散らしたのではない」、と云ふ風な意味の歌は、なほかなりに多い。こゝに至ると「鶯鳴く」といふことはもはやその直接の印象から切り離されてゐる。それはたゞ「泣く」といふ意味に限局されて散る花を悲しむ心に結びつくに過ぎない。木々の間を傳うて花を散らしてゐる鶯自身の、歡ばしさうな、輕ろやかな姿、その朗らかな、美しい音色、それらは恰かも感ぜられないかのやうである。もし鶯の聲が實際に悲しさうな響を持つてゐるならば、右の如き詠嘆もまた我らの同感をひくであらうが、しかしあの聲を悲しく聞くといふことは恐らく何人にも不可能に違ひない。古今の歌人と雖その例に洩れまい。從つてこゝには、鶯の聲が詠嘆されてゐるとは云へぬ。と共に鶯を使つたことによつて、散る花を悲しむ心さへも概念的な空虚なものになつてゐる。詠嘆が複雜であるやうに見えるのは

たゞそこにさま〴〵の概念が結合されてゐるからであつて、感情の內容が複雜になつてゐるからではない。萬葉の歌人は、少數の例外を除いて、決してこのやうな空虚な詠嘆はしなかつた。彼らにとつては鶯の聲は、概念でもなければ「泣く」でもない。云ひつくせない、無限の感じの源泉である。

冬ごもり春さり來らし足引の山にも野にも鶯なくも（卷十、春雜、詠鳥）

霞立つ野上(がみ)の方に行きしかば鶯なきつ春になるらし（卷八、春雜、丹比乙麿）

打なび〔き／く〕春さり來れば〔小竹(しの)の芽(め)／さゝのうれ〕に尾羽打〔觸れ／ふり〕て鶯鳴くも（卷十、春雜、詠鳥）

いかに直觀的に豐富で、また新鮮であらう。萬葉の歌人は鶯の聲の內に、磅礴として天地にひろがる春を感ずるのである。さうしてその聲に融け入つて、その聲と共に、歡びに心を踊らせるのである。その詠嘆は單純であるが、しかしそこには、云ひつくせない感じを把捉しようとする心の、强い律動が現はれてゐる。兩者の相違は實に根本的である。

この相違は歌が眞に敍情詩であるか否かを決定する。古今集の歌は敍情詩と

しての本質を遠ざかつてゐる。にも拘はらずこれらの歌が物の感じ方の新しい境地を開いてゐるかの如くに見えるのは、彼らの概念の遊戯の裏に、實際に新しい感じ方や感覺が、しひたげられつゝも、ひそんでゐるからである。例へば萬葉の歌人が、

きゞ(す/し)なく高圓(たかまと)のへに櫻花散り(て流らふ/流らふる)見(る/む)人もがも（卷十、春雜）

春雨はいたくな降りそ櫻花いまだ見なくに散らまく惜しも（同）

の如くまともに落花を讃美し或は愛惜するに對して、古今の歌人は、

久かたの光のどけき春の日にしづ心なく花の散るらむ（春下、紀友則）

と詠嘆する。「春光怡々たるこの閑かな日に、何故に花は心ぜはしく散るか！」落花を惜しむ心を花に投げかけて心ぜはしくと感ずることは萬葉の歌人のなし得ないところであつた。たゞ古今の歌人は、その花の心になり切ることをしないで、それをまた外から、春日の閑かさに融け入つた心から、眺める。そこに本來相卽したものである春日と落花とを、不自然に對立させるといふわざとらしさが現はれるのである。この新しい感じ方と概念の遊戯との結合は、左の歌

に於て代表的に現はされてゐる。

春の夜のやみはあやなし梅の花色こそ見えね香やはかくるゝ（春上、躬恒）

梅花の香は萬葉の歌人の殆んど知らないところであつた。特にその香を闇に浮動させて感じる如きは、全然古今の歌人の新境地である。たゞ彼らのマニール「闇はあやなし」――花の色を隱すことは出來ても、その高い香の故に梅花の存在を隱すことが出來ぬ、そのやうな春の夜の闇は闇とし、て矛盾し、たものである――といふ結論へ導かなければ承知しないところに、また彼らの歌の墮落を代表的に示すのである。

しかし、古今の歌のこの傾向は、實際に一つの新しい境地を開拓する。卽ち自然の印象の上に槪念の遊戲をやるのでなく、「自然」の印象に觸發されて「人生」を詠嘆するのである。例へば、

人はいさ心も知らず故鄕は花ぞ昔の香に匂ひける（春上、貫之）

世のなかにたえて櫻のなかりせば春の心はのどけからまし（春上、業平）

花の色はうつりにけりな徒に我が身世にふるながめせしまに（春下、小野小町）

の如き、明かに春の歌ではなくして人生の歌である。人の心はどうか知らぬが梅花は變らない、――これは梅花の詠嘆でなくして懷舊の詠嘆である。櫻がなければ却つて春は閑かだらう、――このパラドックスも櫻の詠嘆とは云へない。櫻はたゞ人の心に喜びや悲しみを與へるものの象徵に過ぎぬ。また、自分が戀の苦勞に沒頭してゐた間に、一度も見ぬうちに、花の色はあんなにうつつた、といふ感慨は、戀に氣をとられてゐた心の詠嘆ではあつても、花を歌つたものとは云へぬ。すべてこれらは眼を己が心にのみ向けたものである。萬葉に於ては、己が心を自然の物象に投げかけて、その物象に於て己が心を詠嘆するのであつて、春の自然をたゞそのまゝに歌ふうちにも、無限に深い感情が現はれてゐる。例へば、

世のつねに聞くは苦しき喚子鳥聲なつかしき時にはなりぬ

（卷八、春雜、坂上郎女）

の如き、喚子鳥の詠嘆のうちに作者の心が躍如として感ぜられる。然るに古今に於ては、物象を己が心に取り込んで、或る感情の符徵として、その符徵によ

つて已が心を詠嘆するのである。從つてそれは、直觀的には極めて貧しく、ただ心理的に、濃淡のこまかな、自然の物象のみによつては現はせない心の隅々を、把捉し得るやうになるのである。

この種の歌が古今の春の歌の中のやゝ見るべきものである。古今の歌の優れたものが主として戀の歌に多いのも、この心理的に歌ふ傾向がそこに於て生かされるからである。がしかしこの傾向のために歌の具象性が著しく減じて行くことは止むを得ない。さうしてこゝに萬葉の歌との最も著しい相違が現はれて來る。

萬葉に於ては、戀を歌ふものと雖、古今の敍景の歌よりは遙かに具象的である。例へば、

さよなかに友よぶ千鳥物念ふとわび（た・をり）るときに鳴きつゝもとな

（卷四、相聞、大神女郎）

皆人を寢よとの鐘はうつなれど君をし念へば寢ねがて（に・ぬ）かも

（巻四、相聞、笠女郎）

吾妹子が赤裳のすその〔そめひぢむ・ひづちなむ〕今日のこさめに吾共ぬれ〔な・なば〕（巻七、雜）

吾背子をなこ〔せし〕の山の喚子鳥君喚びかへせ夜の更けぬ〔ま・と〕に（巻十、雜）

こゝに我々は戀の心に浸された鐘や春雨や喚子鳥が極めて直觀的に現はされてゐるのを感ずる。しかし戀の心が物象の姿をからずに直接に詠嘆されてゐる場合でも、依然として萬葉の歌は直觀的である。我らはそこに心理的な濃淡陰影を見るのでなく、戀の情熱を直接に感ずる。

夕されば物念まさる見し人の言問〔ひしさま・はすさま・ふすがた〕面景にして（巻四、相聞、笠女郎）

わがせこは相念はずともしきたへの君が枕は夢に見えこそ（同、山口女王）

吾のみぞ君には戀ふる吾背子が戀ふ〔とふ・といふ〕ことは言のな〔くぜそ・ぐさぞ〕（同、坂上郎女）

こひ〳〵てあへる時だに愛しきことつくしてよ長くと念はゞ（同）

これらはまことに戀の感情の纖鋭な表現である。その感情は決して單純とは云へぬ。たゞ彼らは複雜な戀の感情の急所を捕へた。さうして直ちにその悲しみ、

追慕、恨み、甘えなどの情を、面前に投げつくるが如くに詠嘆した。我らはそこにその戀の心と人とを切實に感じさせられる。然るに古今の歌人は、戀の情を直接に詠嘆せずして、觀察し解剖し、さうして人の云ひ古さない或隅を見つけ出すのである。

うたゝねに戀しき人を見てしより夢てふ物はたのみ初めてき　（戀二、小野小町）

現（うつゝ）にはさもこそあらめ夢にさへ人目をもると見るが侘（わび）しき　（戀三、同）

これは戀の歌であるには相違ない。しかし直接に戀しさをではなく、たゞ戀に於ける夢を詠嘆するに過ぎぬ。夢を賴む戀人の心理、夢にさへも人目をはゞかるのを見る不自由な戀の心理、それらが主たる關心事であつて、戀そのものはたゞ「はかない戀がある」といふ以上に現はされてゐない。「夢にでも見たい！」といふ哀求と、「夢を賴みにしてゐる」といふ敍述とでは、力がまるで違ふ。

かくて古今の戀の歌は、戀の感情を鋭く捕へて歌ふよりも、戀の周圍のさまざまの情調を重んずることになる。例へば、

秋の夜も名のみなりけり逢ふといへば事ぞともなく明けぬるものを　（戀三、小町）

ねぬる夜の夢をはかなみまどろめばいやはかなにもなり增るかな（同、業平）

秋の夜は長いと云はれるが、戀人と逢ふ夜は何をしたといふ氣もしないうちに明けてしまふ、長いといふのはうそだ。後朝に昨夜の共寢の「夢の如き」味ひ足りなさをはかなみつゝまどろむと、ますく　はかなさがつのつてくる。――これらは明かに戀愛に附隨した情調ではあるが、戀愛の感情そのものではない。戀しさ、嬉しさはたゞ背景として、戀の心に起る一つのこまかい情調の影を浮き出させるために役立つてゐるに過ぎぬ。もとよりこの歌人たちは右の如き詠嘆によつてその戀愛の感情を傳へようとしたには相違ない。しかしそこに傳へられる感情は反つて漠然と「戀しい」「嬉しかつた」といふやうな粗大な表出をしか得てゐない。萬葉の歌人の、「あなたが愛するといふのは氣やすめだ」といふ恨や、「せめて逢つた時だけでも優しいことのありたけを云つてほしい」といふ訴へなどは、これに比べれば遙かに細かく鋭い。

しかし直接な詠嘆より離れて、幾何かの餘裕を保ちつゝ、戀の心理を解剖し或は戀の情調を描くといふこの古今の傾向は、必然に歌人の注意を「瞬間の情緒」よりもその「情緒の過程」の方に移させる。即ち瞬間の情緒の告白である歌よりも、その情緒の歴史を描くところの物語を欲する。

人しれぬわが通ひ路の關守はよひ〳〵ごとにうちも寢ななむ（戀三、業平）

冬枯の野べと我が身を思ひせば燃えても春を待たましものを（戀五、伊勢）

の如き歌は、もはや明かに物語の要求を内に藏した歌である。從つてかくの如き歴史を歌はむとする心が、歌の形式の不便を漸次强く感ずると共に、遂に物語を生み出すに至つたと考へることも出來る。物語中の最古のものに屬する伊勢物語が、古今集中の戀歌の前書を擴張しまた數々の歌を連絡することによつて生れたといふ事實は、この見解を雄辯に立證するものである。

以上、歌はれた感情についての觀察は、この感情の表出法についても繰り返すことが出來るであらう。

こゝにもまづ、問題を簡單にするために、ほゞ同樣の感情を歌つたと認められるものを比較する。

淺綠絲よりかけて白露を玉にもぬける春の柳か（古今、春上、遍昭）

淺綠染めかけたりと見るまでに春の柳は萌えにけるかも（萬葉、卷十、春雜）

これらは共に芽の萌え出た柳の美しさを詠嘆したものである。が前者は、絲と玉との比喩によつて柳を詠嘆することを主眼としてゐる。淺綠の絲を縒つて、掛けて、白露を玉にしてつないでゐる春の柳、いかにも美しい、といふのであるが、しかし必ずしもその比喩によつて表現してゐるのではない。細く長く柔かく垂れた柳の枝が、淺綠に染めて掛けられたやうに見える、それほど柳が萌えた、美しい、といふのである。淺綠に染めて垂らしたといふ現はし方は、急速に今萌え出たばかりの柳の枝の、あの新鮮な感じにふさはしい。この「淺綠に染める」といふ言葉の代りに、「淺綠の絲を縒る」といふ言葉を置けば、もはやそこにはあの新鮮な潤のある色の感じは出て來てない。況んやこの絲に玉を通すに

至つては、それはもはやあの柔かな、生々たる力に燃えた柳の垂枝ではあり得ない。たとひこの枝に白露が美しく輝いてゐるとしても、その美しさは絲に通した玉と感ぜらるべきではなからう。こゝには「萌えにけるかも」といふ新綠への單純な詠嘆が、動かし難い中心的な力を持つ。かく見れば前者の表現法は柳をば玉を貫いた絲と見立てるところに主たる關心を持つものであり、後者の表現法は實感を直ちに放出する以外に何事をも目ざさないものである。

感情の切實な表白よりも、その感情にいかなる衣を着せて現はすべきかの方が、古今の歌人には重大事であつた。古今集の序に於て和歌のため氣を吐いた貫之自身が、既にこのことを歌の本領と心得てゐたらしい。

青柳の絲縒りかくる春しもぞ亂れて花のほころびにける（春上、貫之）

の歌がそれを證する。絲を縒つてほころびを縫ふのが普通のことであるのに、青柳の絲を縒つてかける春の頃には、反つて花が咲き亂れてほころびる――柳の絲と花のほころびとのしやれである。萌え出る柳の美しさはこの厚い衣の下に窒息してゐる。これを萬葉の、

春がすみ流るゝ（ともなへ）に青柳の枝くひもちて鶯なくも　（卷十、春雜）

青柳の絲の細さを春風に亂れ（ずぬ）今に見せむ子もが（なも）　（同）

の如き歌に比するとき、我々はその相違のあまりにも著しいのに驚かざるを得ぬ。こゝには春の風によつて靜かに搖らるゝ柳の枝のために、「春がすみ流るゝ」といふ如き巧妙な表出が用ゐられる。それによつて潤ある春の大氣の感觸と春の風の柔かい吹き方とが、實に鮮かに現はされるのである。更にまたその搖らるゝ枝にとまつて體を逆しまにして鳴いてゐる鶯のためには、「枝くひもちて」といふ如き感嘆すべき表出が用ゐられる。鶯の愛らしい嘴、そのくび、その足、それらが我々には感覺的な親しさを以て感ぜられるではないか。またこゝには、「柳の絲」といふ言葉は現はれてはゐる。しかし青柳の絲の細さと續けられたとき、それは萌え出たばかりの柳の枝の實に適切な表現になる。さうしてこの絲の細さの今の瞬間の美しさを詠嘆するために、「春風に亂れぬ今」といふ言葉を使ふのは、柳の芽の迅速な成長を顧慮して考へるとき、確かに鋭い摑み方として許せる。その喜びを現はす言葉が「見せむ子もが」であることも我らには興味深い。

ひとりで喜ぶには堪へぬ、喜びを別ちたい、共にしたい、――これは敍情詩を產み出す根本の動力ではないか。かくの如き巧みな表出法は一般に萬葉の歌の特色であり、さうして古今の歌に見られないものである。

しかし古今の歌人は、前に指摘した如く、萬葉の歌人と異なつた感情を歌はうとする。例へばこまかい情調の陰影の如き。さうしてそのためには萬葉の率直な表現法は間に合はぬのである。「現にはさもこそあらめ」といふ表出の如き、萬葉の歌人には到底見られない。彼らは人目をはゞかる戀を一つの鋭い瞬間に於て表現することは出來るが、その戀全體を背景としてそこににじみ出る心の影を輕く現はすといふ如き技巧は知らぬのである。また彼らは「夢」をいふことは出來ても、「夢てふものは」と云ふことは出來ぬ。名殘惜しい夜明けを詠嘆すること出來ても、「事ぞともなく明けぬるものを」と嘆くことは出來ぬ。すべてこれらの、瞬間でなくして歷史的な、また個々ではなくして類型的な、情緖の表出には、古今の歌人はその獨特な技巧を發達させたのである。

こゝに言葉の使用法に於ける新しい境地が開ける。萬葉の歌人に於て單に具

象的な、限定された意味を持つてゐた言葉が、こゝでは聯想によつて廣い、さまざまの意味と情緒とを指示する言葉に押しひろめられる。例へば露、雨、といふ如き言葉を取つて見ると、萬葉に於ては、

わがやどの尾花押し靡（な）〔み／べ〕置く露に手觸れ吾妹子（わぎもこ）ちらまくも見む

（巻十、秋雜、詠露）

わが背子に戀ひてすべなみ春雨の降るわきしら〔ず／に〕いでてこしかも

（巻十、春相聞、寄雨）

といふ風に、單純に露であり雨である。たま〳〵涙に關聯させられた場合にも、

ひさかたの雨には着ぬを怪しくもわが袖（ころもで）は干るときなきか

（巻七、譬喩歌、寄雨）

の如く、雨を直ちに涙の意味に使ふのではない。雨の日に着ぬのに、濡れてゐるのである。然るに古今に於ては、もとより單純に露であり雨である場合も多いが、併し「袖の露」、「露の命」、「涙の雨」といふ風な使ひ方は既にもう始まつてゐる。

秋ならでおく白露はねざめする我が手枕のしづくなりけり　（戀五、讀人不知）

夢路にも露や置くらむ夜もすがら通へる袖のひぢて乾かぬ（戀二、貫之）

わが袖にまだき時雨の降りぬるは君が心に秋や來ぬらむ（戀五、讀人不知）

この傾向は聯想の許す限りあらゆる言葉に現はれてくる。「濡るゝ」と云へば雨露に濡れると共に涙に濡れることを意味し、「まどふ」と云へば道に迷ふ、戀に迷ふ、「せく」と云へば水をせく、感情をせく、「燃ゆる」と云へば火が燃える、思が燃える、——それは更に古今以後に複雜化され、徳川時代に至つて極點に達する傾向ではあるが、しかし本來感覺的具象的である言葉を初めて情緒の表現に轉用したのは古今の歌人である。もとより萬葉の歌人も言葉の多義性について全然無關心であつたのではない。しかしそれは多くの場合言葉の多義性そのものに對する興味であつて轉用ではない。

わが背子（せこ）をこちこせ山と人は云へど君も來まさぬ（ず）山の名（にあらし／ならし）（卷七、雜、詠山）

海（わた）の底（わたつみの）おきつ玉藻の名のりその花妹（いも）と吾とこゝに（かあると／しありと／ありとな）名のりその花（卷七、雜、旋頭歌）

明かにこれはこちこせ(此方に來らせ)、名のりそなどの名に對する興味である。「子らが手を卷向山」といふ類の枕詞と同じく、直觀的な聯想に過ぎぬ。

古今の歌人が開いた用語法の新しい境地は、一方に敍情詩の墮落を激成した。多義なる言葉を巧みに配して表裏相響かしめることが彼らの主たる關心となり、詠嘆の率直鋭利な表現は顧みられなくなつた。がまた他方にはこれによつて細やかなる心理の濃淡の描寫が可能にされる。長い物語の技巧が漸次成育して行つたのは、情緒を表現する言葉の自由なる驅使が古今の歌人によつて始められたことに負ふところ少くない。この意味でも古今集は物語の準備である。

歌はれた感情に於ても、その表出法に於ても、我々は同じき相違と同じき進展の傾向とを見出した。これによつて我々は、萬葉の歌が嘆美すべき敍情詩であるに對して、古今の歌が何故に敍情詩として價値少きかを理解し得る。また古今の歌が曾て高く値ぶみされたのは、そのあとに偉れたる物語文學を控へてゐる故に過ぎぬこと、從つてそれは後の優れたる文學の源流としてのみ意義を

持つのであることを理解し得る。兩者の持つ特殊の意義は明白である。

（なほ萬葉と古今との相違については、格調律動の相違も重大である。しかしそれはこの小篇には故意に省いた。いづれ別の機會に論じて見たいと思ふ。）

（大正十一年、八月）

お伽噺としての竹取物語

竹取物語は、既に古く紫式部が命名したやうに、「小說の祖」として有名である。しかし有名なわりには適切な評價を受けてゐないと思ふ。通例の見解によれば、それは平安朝貴族の生活を寫した「世態小說」である。それが後の物語と異なるところは、たゞ道敎風の空想の影響が全篇の構想に著しく現はれてゐることと、その構想にもまた細部の描寫にも、輕い滑稽が主導的に働いてゐることとに過ぎぬ。しかもそれらは讀者に珍らしさとをかしみとを印象するための副動機に基くものであつて、中心の動機はあくまでも一人の美人を競爭する多くの求婚者の姿を描くにある。――しかし自分の見るところはさうでない。竹取物語の美しさは、それを世態小說と見る者の眼には、恐らく眞實には映じないであらう。この物語にとつてあの神仙譚的な要素は本質的なものである。戀の苦しみ

と失敗とを描くあのユーモアの調子も、この作に必然なものであつて偶然の副動機に基くものではない。いかにこの作が平安朝貴族の戀愛生活をカリキーレンしてゐるにもせよ、この作の描くのは現實界ではなくしてたゞ想像の中にのみ存在する世界である。この世界を組成する要素が現實界から借りて來られた寫實的な形象であることと、この世界自身が全然寫實的でないこととは、嚴密に區別して考へられねばならぬ。竹取物語は、「寫實的」といふことを特長とする世態小説ではない。その相反である。それはたゞお伽噺としてのみ正當に評價せられる。

古い日本人にはお伽噺への傾向は顯著に存在した。古事記のうちに我々はその好個の例證を發見する。いなばの兎の話、鯛の喉から釣針を取る海神の宮の話、藤葛(ふぢかづら)の衣褌(きぬはかま)や弓矢に花の咲く春山霞男の話、玉が女に化する天の日矛の話、――これらを我々は既にお伽噺と呼び得ぬであらうか。奈良朝に至つては、浦島の傳説を歌つた有名な長歌(萬葉、卷九、雜歌)がある。これは、「春の日の霞める時に、住(すみ)

吉の岸に出で居て、釣舟のとをらふ見れば、古の事ぞ念はる」と歌ひ出し、浦島の子が海神の妙なる殿に神のをとめと二人ゐて、老もせず死にもせずに、永遠の幸福な日を享受し得たものを、「愚かにもこの世に歸つて來た」と詠嘆した敍情詩である。しかしこゝにもお伽噺の世界への強い興味が存することは、認めていゝであらう。日本古來の神話的・お伽噺的形象の上に支那の神仙譚の影響を受けたらしい「仙女」「常世の天少女」への憧憬は、歌人が好んで歌つた題目であつて、彼らの空想にはこの超自然的な永遠の美女とその世界とが缺き難いものになつてゐた。こゝに我々は、お伽噺が神話の沈渣であるといふ言葉の眞實を省みさせられる。當時實際に人心を支配してゐた佛敎は、いかに多く神話的要素を含んでゐても、空想の所産としてのお伽噺を産み出しはしなかつた。日本靈異記の超自然的な物語は、むしろ嚴肅な幻視に充たされた宗敎的傳說と見るべきものである。然るに日本古來の、及び支那傳來の神話的形象は、宗敎的觀念としての生氣を伴はざるが故に、直ちに詩人の空想を刺戟してお伽噺の世界を造り出した。この後この空想には佛敎藝術の影響が豐富に加はつて行くが、しかし

いかに佛教的に彩られてもそれは決して神仙譚的な輪廓を失ふことがない。竹取物語の理解にとつては、この事は看過されてはならぬ。

天平時代に於ける右の興味は、中斷さるゝことなく開展したらしい。一世紀の後、空海の時代も既に去つて藤原氏專權時代が將に始まらうとした頃に（嘉祥二年、續日本後紀、卷十九）、興福寺の法師が仁明天皇の寶算四十を賀した種々の催しをやつた。そのうちで、佛教的ならぬものは、たゞ「浦島子暫昇雲漢、而得長生、吉野女眇通上天而來且去」等を作つたことのみであつた。その時これに添へた長歌は、倭歌衰微の時代に頗存古語して感嘆すべきものであるとの理由で、正史に採錄されてゐるが、その中に次の如き一節がある。——

大海の白浪さきて、常世島國なし建てゝ、到り住み聞き見る人は、萬世の壽（いのち）を延べつ、故事（ふること）に云ひつぎ來る、澄江（すみのえ）の淵に釣せし、皇（きみ）の民浦島の子が、天つ女に釣られ來りて、紫の雲たなびきて、時のまにゐて飛び行きて、これぞこの常世の國と、語らひて七日經しから、限りなく命ありしは、この島にこそありけらし。

み吉野にありし美稲、天つ女に來り通ひて、その後は譴蒙ふりて、ひれ衣着て飛びにきといふ、これもまた此の島根の、人にこそありきといふなれ。

この二つの神仙的な傳說が、こゝに「この島根」の代表的な出來事として選ばれてゐることは、我々をしてこの神仙の興味を十分重大視せしめるに足りる。が更に一層我々の注意をひくのは、浦島の常世の國が海中から天上へ移され、柘の枝の化してなつた柘媛も吉野の山の仙女から羽衣で飛ぶ天女に變化させられたことである。この空想の變質を考へるとき、我々はこゝに既に竹取物語が豫告せられてゐるのを見る。年代の關係から云つても、興福寺の法師が右の歌を作つてから古今集編纂までは僅か半世紀である。たとひ竹取物語が古今集以後に作られたとしても（通例は古今集よりも古いとせられてゐる）、この間の距離はそれ以前の距離よりは近い。

かく見れば、神話の沈渣としてのあの永遠の美女への憧憬が、一世紀半の間にいかに開展したかは明白となる。仙女は天女、地上的な神仙界は天上的な淨光の國土に、變質させられた。こゝに佛教の影響による超自然界の深化がある

ことは疑ふことが出來ぬ。かくて遂に、肉慾的戀愛から獨立した、精神的に透明な、かぐや姫の空想が生れ出るのである。ヴェヌス山にも等しい仙女の世界と、一切の地上の肉の汚れを遮斷する天女の世界とは、一見甚だしい對照をなすやうに見えるが、しかしこの世界を創り出す動機に於ては一つである。

竹取の翁の名は既に萬葉集(卷十六)に長歌及び短歌の作者として現はれてゐる。前書によると、翁は春の山で煮羹之九個女子に逢つた、非常に美しい、呼ばれて傍へ行く、暫くすると乙女らは皆共に笑を含みつゝ相讓つていふ、誰が此翁を呼ばふのかと。そこで翁は迷惑して歌を作つた。その歌は翁が若い頃いかに美しくいかに女らを迷はせたかを歌つたものである。さうして反歌では、「今に汝らも白髮になるであらう、」「白髮になれば自分のやうにまた若い子らを罵るだらう」と歌つてゐる。それに對して九人の乙女が、九首の歌で答へる。すべて翁に挑みかゝる歌である。これらの歌をよむと、そこには戀する力のない老翁と戀ざかりの若い乙女との間の唱和はあるが、神仙に逢つたといふ特殊な境位を

思はせるものは何にもない。また「竹取」の翁と竹との關係も知ることが出來ない。しかしもしこの前書が歌と共に古いものであるとすれば、竹取の翁が神仙の女に逢つたといふ傳說が古くより存したことは疑を容れない。さうしてまた、これらの歌がその傳說と矛盾しないものであつたとすれば、我々はこれらの歌の作者が、神仙の女に逢つてしかも如何ともすることの出來ない老翁の心に興味を持つて、それを題材にとつたものだと見なければならない。さう見ればこれらの歌は、竹取の翁の傳說を踏んではゐるがその傳說を詠んだものではない、と共にその傳說は、竹取物語とはよほど違つたものと認められなくてはならぬ。たゞ唯一の共通點は、竹取の翁が超自然的な女子に或關係を持つたといふ最も外部の輪廓である。

竹物の翁が竹の中から美しい女子を得たといふ考は、右の考察によつて、萬葉以後のものと推定することが出來る。契沖は竹から童子の生れる話が大寶廣博樓閣經と後漢書西南夷傳とに存するのを指摘して、その影響を推測してゐるが、たとひその影響があつたとしても、それは古來の竹取翁の物語に結びつき、

さうして平安朝の詩人の空想のるつぼに鎔かされたものであるに相違ない。樓閣經や後漢書の描く世界は、竹取のそれとは恐ろしく異なつたものである。

かぐや姫の出現はいかにも超自然的である。翁が「本光る竹」の中から見出した時には、「三寸ばかりなる人」であつた。翁は手のうちに入れて家に歸り、籠に入れて養つた。恰も小鳥を取扱ふやうである。この「三寸の人」は三月ほどの間にすくすくと成長して、「よきほどなる人」になり、髮上げや裳着せなどをする。形淸らかなること世に類なく、この女のために家の内は光が滿ちてゐる。やがてかぐや姫と命名し、男女きらはず呼び集めて盛んな祝賀會をやる。「世界の男、貴（あて）なるも賤（いや）しきも、」かぐや姫を手に入れようとして騷ぎ始める。

この不可思議な出現に對して、作中の何人も怪しみ訝るといふことがない。三寸の人間を見出した翁も、三月の間に大人にまで成長するのを見まもつてゐる嫗も、皆それを當然のことのやうに迎へてゐる。さうして讀者もこの作の世界にこの事の起るのを不思議とは思はない。これが竹取物語の、最初の一段に

於て作り出すところの世界である。
次で五人の貴公子の求婚とかぐや姫の條件提出の段がある。こゝで描寫は寫實的になるが、しかし作の世界は依然として超自然的である。第一には、皇子或は大臣といふ如き人々が、まだ見もせぬかぐや姫に對して、「物も食はず思ふ」といふほどに戀著する。祈禱をし願を立ててこの思を止めようとするが、止まらない。第二には、最近まで貧しい平民であつた翁の前に、皇子や大臣が「娘を我にたべと伏し拜み手を摩り」て賴む。平安朝の社會を知るものにとつては、これらのことがいかに非現實的であるかは明かであらう。しかもそれはこの作の世界に於て當然である。いかなる高貴の人もかぐや姫には死ぬほど戀著しなくてはならぬ。かぐや姫はさういふ女として、卽ち男の究極の目標、完全なる女として出現したのである。この熱心な求婚に對して、翁も姫を說く。「この世の人は男女相合ふ、」お前もさうしなくてはならぬと。姫はそれを拒絕する。が强ひて說き立てられて遂に承諾の條件を提出する。姫に云はせれば、「いさゝかのこと、」「難かしくないこと」であるが、しかしすべてただ觀念としてのみ存在し現

實には存しないものを手に入れよと命ずるのである。こゝに於てかぐや姫は、現實界に於て現實の人間の手には贏ち得られないものとして、卽ち理想として立てられたことになる。

　このあとに五段に亙つて、五人の貴公子がいかに失敗したかが物語られる。この際彼らの悉くが失敗することは既に豫定されてゐる。讀者もそれを承知してゐる。作者がこゝに描かうとするのは、成功するかもしれない可能性を以て讀者の心を緊張させる事ではなく、人間の手に獲られないものを獲たらしく見せかける努力、或は眞面目に獲ようとする無駄な努力が、いかなるヴァリエーションを以て現はれるかである。第一の皇子の詐欺は直ちに見現はされる。第二の皇子の詐欺は翁をはじめかぐや姫をも欺き得たが、最後に至つて自分の使つた工匠のために破られ、世を恥ぢて深き山に姿を隱す。第三の大臣は眞面目に求めはするが、彼自身が唐の貿易商によつて欺かれる。第四の大納言は龍を殺して其首の玉を得ようと自ら海に出る。さうして暴風に逢つて、龍にあやまりながら、半死半生の體で歸つてくる。「かぐや姫てふ大盜人のやつが、人を殺

さんとするなりけり」と悟つて女を思ひ切る。第五の中納言は燕の巣を熱心に探してゐたが、綱が切れて、墜落して腰を折り、遂に死ぬ。是らの描寫はユーモアに充ちた調子ではあるが、しかし滑稽とは云へない。例へば第二の皇子が玉の枝を持つて來たときに、「物もいはず頬杖ついて」歎いてゐる姫の姿や、工匠らの出現によつて肝を消す皇子、喜び勇む姫、或は工匠らを血の流るゝまで打擲して山に隱るゝ皇子などの姿は、決して涙なき滑稽でない。大臣が唐人に欺かれたと知つて顔を草の葉の色にし、姫があなうれしと喜んでゐる光景。大納言が船のなかであをへどを吐き、中納言が腰をうつて氣絶したあとで漸く息をふき返しながら手に握つた燕の糞を喜んでゐる有樣。それらは眞にあはれを伴ふユーモアである。またそれらはユーモラスでなければならなかつた。何故ならそれらは、三寸の小人が三月にして大人に成長する世界にはめ込まれた現實の面影なのだから。

　五人の貴公子が失敗した後に、いよ〳〵現世の權力を代表する帝（みかど）が現はれる。しかしかぐや姫は帝の使に對しても、「帝の召しての給はむこととかしこしとも思

はず」と放言し、面會を謝絶する。使の内侍が、國民として國王の命にそむくことは出來ぬと言葉をはげましていふと、「國王の仰事を背かば、はや殺し給ひてよかし」と答へる。帝は手をかへて、官位を以て翁を買收する。姫は死を以ても拒まうとする。最後に帝は自ら翁の家に行幸して、腕力を以て姫を率ゐ行かうとするが、いよいよとなると姫の姿が影となつて了ふ。帝は「げにたゞ人にあらざりけり」と思つて、連れ行くことを斷念し、姫ももとの形に歸る。

作者はこゝにかぐや姫に對して、後の物語には決して見られない强い性格を與へてゐる。姫は國王をも一蹴する。さうしてその强さは超自然的なものに起因するのである。人間界に生れたものならばあなたに從ひもしよう、しかし私は人間界のものでない、あなたは連れて行くことは出來ない、――これが帝の權力に對して姫の豪語するところであつた。帝もまた姫の「たゞ人」でないことを認める。しかも帝は一度姫を見て後には、後宮の女たちに對して全然興味を失ふ。多くの女に優れた美人と思つてゐた人も、姫のことを思ふと、人でないやうに感ぜられる。かくて帝は、女を遠ざけて「たゞ一人」で暮らすことになる。即

ち現實の世界の代表者は、超自然者に完全に征服せられる。

そのあとに最後の段が來る。そこでは現實の世界が全體として超自然界に對照させられてゐる。春頃から月を見ては泣いてゐた姫が、いよ〳〵八月の月の頃になつて、翁に自分の素性を打ちあけこの世を去ることを告げる。自分は月の都の人である、宿命でこの世へ降りて來たが、今は歸るべき時になつたと。そこで翁をはじめ帝その他の人々の嘆が始まる。姫をこの世に留めようとして現世のあらゆるてだてをめぐらす。昇天の當日には二千人の兵を派して翁の家を衞らせる。築地の上に千人、屋の上に千人、(これは物理的自然に於ては不可能であるが、心理的には可能である。)母屋のうちは女どもに守らせ、かぐや姫は塗籠に入れて嫗が抱いてゐる。翁は塗籠の戸口に番をする。しかしいよ〳〵大空から迎ひの群が來ると、人間の守りは何の力もない。姫はやす〳〵と外に出る。さうして靜かに、「あわてぬさま」で、せき立てる天人を制しつゝ、翁と帝とに遺書をかき、昇天の支度をして、飛ぶ車に乘つて立ち去る。――この段の描寫は特に巧妙である。翁の悲しみも、年老いたる翁を見捨てる姫の悲しみも、

また昇天を禦がうとする夜、興奮してのゝしり騒ぐ人々の有様も、極めて躍如として描かれてゐる。殊に天よりの迎へが到着して、天上界と地上界とが全然重り合つた場面の描寫は際立つて巧みである。天よりの人々は地より五尺離れて立ち並んでゐる、地上の兵士は力萎えて呆然としてゐる。飛ぶ車を屋の上によせる。塗籠の戸が自ら開く、格子も自ら開く。姫は立ち出でて泣き伏した翁にいふ、私も心ならず歸るのです、見送つて下さい。翁は、「何しに悲しき見送り奉らん、我をばいかにせよとて棄てゝは昇り給ふぞ、具して率ておはせね」と泣く。天人が羽衣の箱や藥の壺を持つてくる。一人の天人が、地上の食を取つて心地惡いであらう、壺の中の不死の藥を召せ、とすゝめる。姫は一寸嘗めて、少しをかたみに地上の衣に包んで置かうとする。一人の天人がそれをとめて羽衣を着せようとすると、姫は、「一寸待つて。それを着ると氣持が變る、まだ一言云ひ殘したい、」と云ひながら帝への手紙を書き初める。天人は「遲くなる」と心もとながるが、姫は、「物知らぬことなの給ひそ」とひどく落ちついてゐる。――我々はこれらの描寫を見て、それが平安朝貴族の生活からあらゆる形象を借り

てゐることを否むわけには行かぬ。しかしこれはいかなる方面から見てもこの時代の「世態」の描寫ではなくして、全然空想の世界の描寫である。さうしてこの段に竹取物語全體の重心がある。そこには淨土の幻想が、卽ち彼岸の世界の幻想が、力強く浸透してゐるけれども、生きた信仰として働く佛教の色彩は注意深く避けられてゐる。羽衣を身に着けるとともに地上的な物思ひが、現世の煩惱が、立ちどころに消え失せるといふやうな考は、奈良朝の神仙譚にはなかつた。しかし佛菩薩もなくてたゞ天人のみなる月の都、老いもせず、思ふこともなく、しかも「父母」といふもののある常世の國、それは佛教的な空想ではない。戀があり夫婦があり親子があつた海神の國が、地上的な不完全さを漸次拂ひ落し、煩惱なき淨光の土の觀念を漸次取りいれつゝ、遂に海底の國より天上の世界に發展して來たのである。この世界の空想を基調と見ずしては、竹取物語は正當に鑑賞されることがあるまい。

右の觀察によつて竹取物語がお伽噺と見るべきものであることは明かだと思

ふ。それと共に我々は、平安朝の日本人の空想が、――延いては日本人の空想が、――いかに飛翔力の弱いものであるかをも省みさせられる。例へば千一夜の物語を竹取と比較して見れば、そこに働く空想には、熱帶に咲く色彩强烈な花と、しをらしく愛らしく又淡々たる秋草の花との相違がある。しかしまたこの淡々しさの故に、お伽噺としてのこの作の美しさが一つの特殊なものとなつてゐる。甚だ唐突な聯想ではあるが、自分はこの作にメーテルリンクの「タンタヂールの死」や「聖者」と相通ふ或者を感ずる。世界はお伽噺の世界でありながら、そこにより多く象徴的な美しさが感ぜられるのである。人間の手の及び難い世界と人力のはかなさ、天上の永遠の美しさと人間の愚かさ。この對照は確かにこの作の根本の動機と云へる。もとよりこゝにはあの近代的な戯曲に現はれたやうな神祕的な緊張もなければ、痛烈な諷刺もない。姫を奪ひに行く不可抗の力とタンタヂールを奪ひ行く不可抗の力とは、描寫の上でも意味の上でも全然別物である。しかしあの神祕感に代ふるに、永遠への思慕としての物のあはれを以てすれば、右の唐突な聯想が必ずしも所を得ないものでないことを知り得

ると思ふ。この作者が徒らに放恣な空想に身を委せず、嚴密に根本の動機に從つたことは、末尾に現はれた不死の藥の取扱ひ方によつても明かである。帝は姬の贈つた不死の藥を駿河の山の嶺で燒く。その理由として帝は歌ふ、「逢ふこともなみだに浮ぶ我身には死なぬ藥も何にかはせむ」。欲するものは現世の永續ではなくして、現世のかなたの永遠の美である。失はれた永遠の美を慕うて嘆くものには、不死の藥は何の意味もない。こゝに不死の藥といふお伽噺的存在が、支那に於て永生への思慕の象徵として案出せられた時に比べれば、遙かに高い立場から取扱はれてゐることを認めなくてはならぬ。この注意によつてこの作は荒唐を脫する。藝術品としての美を獲得する。

なほまた我々は、この作が物語の最古のものである故を以て、同時に幼稚であると考へてはならない。それは文章の簡勁、描寫の的確、構圖の緊密に於て、平安朝盛期の物語に優るものを持つてゐる。その眼界に於ても、後のものよりは廣く大きいと云へる。たゞしかし、お伽噺としてのこの作の樣式は、この後によき後繼者を持たなかつたらしい。むしろそれは、天平時代以來展開したお

伽噺文學の流れの絶頂であつて、この時に突如として現はれたものではなからう。これが物語の源流と見られるのは、お伽噺としてのこの作のうちに世態小說の芽を含んでゐたといふに過ぎぬ。この作が「世態小說の道」を開いたと見らるべきでない。

この小論を草する際に津田左右吉氏の意見を顧慮する氣持が幾分か自分にあつたことは、こゝに告白して置いた方がよからうと思ふ。この作を世態小說と見るのは、氏のみならず藤岡作太郎氏などもさうである。描寫が滑稽的であるといふ意見も一般に行はれてゐるらしい。自分が特に注目したのは、その見方の根據を說く津田氏の著書の次の數節である。「その女主人公は多くの求婚者の心を迷はせ、最後に悉くそれを失望させる事件が具つてゐる女であればよいので、必ずしもそれを天上の仙女にしなければならぬ必要は無いのであるが、最初の作だけに昔からある話の筋を假りたのである。」（貴族文學の時代、二六二頁）。「小說の初期に於ては、まだ多少讀者にをかしみと珍らしさとを與へねばならなかつた。竹取物語が神仙譚や、龍の頸の玉や、火鼠の皮やをかりて來たことは、この珍らしさの爲で、磯の上の中納言が燕の子安貝をとらうとした失敗譚や、帝が武士に命じて竹取の家を圍ませた噺などは、をかしみのためである。…

…全篇の着想も結構も軽い滑稽であつて、多くの求婚者が一生懸命になつて行つた冒険や、愚な欺瞞や、權力やが、悉く可笑しい失敗に終つて、最後にすべてのものが呆然と天を仰いでゐるのが落ちになつてゐる。」(同、二六九―二七〇頁)。

（大正十一年、十一月）

枕草紙について

一 「枕草紙」の原典批評に就ての提案

清少納言枕草紙は日本文學史上屈指の傑作であり、またこの種の文學としては世界に於てもユニックなものと思はれるが、かういふ貴重な作品に對する本文批評の現狀は甚だ自分にあきたらない。武藤元信氏や金子元臣氏の詳密な研究を前にしてかくの如き生意氣なことを敢ていふのは、語句の意義や異同の穿鑿から更に進んで作品としての取扱ひに立ち入つて貰ひたいからである。語句の端々を穿鑿するのは作品としての取扱ひの準備であつてそれ自身が目的なのではない。春曙抄以來幾人もの國學者が試みたと同じやうなことを何時までも試みてゐたところで、要するに準備に終つて研究の本來の目的は達せられない。

枕草紙が正當に評價されるためには、春曙抄以來、或は德川初期の活字本以

現枕草紙として公認せられた作品の形に對して、徹底的な批評を試み、出來るならば作者が形成したならうと思はれる原形に還元して見なければならない。たとひ隨筆文學にもせよ、文學的作品である以上、その形態は第一義の意味を持つべきであるが、しかも枕草紙の現形は、その個々の箇所が示して居る樣な優れた作者にふさはしいものでない。自分はかねがねこの點について疑問を抱き、枕草紙の現形の中から原形に近いものを見出し得べき豫感を抱いてゐる。さうしてもし暇があれば、諸異本の精細な對照によりその原形を追究して見たいとも考へてゐる。しかし自分には當分の間その研究に着手する機會がなささうに思はれる。でこゝに自分の試みたいと思ふ研究のプログラムを提出し、若い國文學者のうちにもし一人でも同樣の興味を抱く人があつたならばその人にこの研究をやり遂げて頂きたいと思ふ。研究者が何人であつても、もしこの優れた作品がその正當な形態を回復し得さへすれば、自分の望は足りるのである。

右の如き研究は、まづ、何人も異論がないであらうと思はれる枕草紙の錯簡

から出發する。それは左の箇所である。(引用文は武藤元信氏の研究に敬意を表してその校定文を用ゐる。)

物のあはれしらせがほなるもの。はなひまもなくかみて物いふ聲。眉ぬくをりのさま。さてその左衞門の陣などにいきて後、里にいでて云々、

この箇所に於て「さてその左衞門の陣」なる語が、その前に左衞門の陣を描寫してそれを受けたものであることは何人も疑はない。さうしてその左衞門の陣は、この箇所より遙か前に、即ちその間に「あぢきなきもの、」「いとほしげなきもの、」「心地よげなるもの、」「とりもてるもの、」「御佛名の又の日の描寫、」「頭中將に關する自傳的描寫、」「則光に關する自傳的描寫」を挿んで、物語られてゐるのである。ここに錯簡を認め、さうして著しく離れて存在する二つの箇所が本來は連續したものであつたことを認めた點に於て、自分は在來の學者に敬服する。しかしながらかくの如き明かな錯簡を認めながらそれを解決しようとしなかつた點に於て、自分は春曙抄の作者以來のあらゆる枕草紙註譯者に抗議する。右の二つの箇所を連續させる事によつて、その間に挿まれた種々の描寫をどう處分しよう

と云ふのか。一つの文學的作品に於てこの樣に大きい位置の異動が認められるといふことは、個々の百千の語句の意義が不明であるよりも大きい事件である。しかも人々はこの問題をさし措いて語句の穿鑿に沒頭した。これは文學的作品に對する正當な態度ではない。自分は枕草紙の研究がこの問題の解決をまづ第一の任務とすべきであることを主張する。

この問題を解決する手掛りは、後光嚴院宸翰本群書類從第十七輯、堺本、別本前田家所藏古寫本などの異本である。これらの異本は語句の校定のために武藤氏によつても用ゐられたものであるが、更に右の問題の解決のために改めて用ゐられなくてはならぬ。自分はたゞ刊本群書類從に於て宸翰本を見たに過ぎぬが、武藤氏によると、堺本も亦宸翰本に比ぶるに文字の異同こそあれ順序は全く同じく、たゞそのあとに宸翰本に存せざる景物人物、人の行爲の批評などを加へたものであり、別本はかなり順序を異にするがしかし天然の現象、四季の風物、事と人の情趣、自傳的事件など同種の描寫をまとめて記した點に於て

大體に系統を同じくするものであるらしい。詳しい比較研究は後の研究者に讓り、自分はこゝに三種の有力な異本が「同種の描寫をまとめて記し、流布本の如く雜然としたものでない」といふ點を强調したいと思ふ。

そこで問題は、これらの異本が流布本の如く雜然たる體裁のものから後の人の抄錄或は改作によつて出來たものであるか、或は流布本と系統を異にして古くより傳はつたものであるか、といふ點に集まる。宸翰本の如きは自傳的描寫を全然含んでゐないのであるから、輕率な學者は直ちにこれを拔萃本として片附けるであらうが、しかし或同種類の描寫のみが悉く存せぬといふことはむしろその部分が缺本となつてゐることを證示するものであつて、武藤氏が「これ其下は缺けて傳はらぬなり」と云つたのは確かに當つてゐると思ふ。さてこれが拔萃本でないとすれば、――しかもこれが流布本の如き體裁のものから出て來たのであるとすれば、この種の異本は一種の改作である、卽ち雜然たる順列のなかから同種類の描寫を選り集めて一つの箇所にまとめ、草紙全體を改造したのであると見なくてはならない。この見方のためには宸翰本の文章の相違が一つ

の證據として用ゐられ得るであらう。例へば、

春はあけぼの、やう／＼しろくなりゆく山ぎは、すこしあかりて、紫だちたる雲の、ほそくたなびきたる。（流布本）

春はあけぼの、そらはいたくかすみたるに、やう／＼しろくなりゆく山ぎはの、すこしづゝあかみて、むらさきだちたる雲の、ほそくたなびきたるなどいとをかし。（宸翰本）

の如き相違は、あまり優れた才能を持たない後代の人の拙い改造として説明され得るでもあらう。しかしかく見るには一つの困難がある。このやうに才能の劣つた人が、むしろ改惡とも云ふべき手を加へつゝ機械的に個々の箇所の位置を置きかへる事によつて、どうしてあの樣に緊密な聯絡を、卽ち我々をして隨筆の作者の心の動きをその必然の姿に於て感ぜしめる樣な緊密な移り行きのある形を作り出すことが出來たらうか。

この問題が出てくれば當然この隨筆の製作手續についての古來の見解が批評されねばならない。「ものかゝぬさうしをつくりてつねにかたへにうちおきてみ

きゝすることゝ、おもひえたることどもを、わすれぬうちにそこはかとなくかきつくるれうのさうし」「ことさらにかきあらはせりといふばかりのものならねば云々」といふ「松の落葉」の説は武藤氏によつて引用され賛成されてゐる。しかしながら、枕草紙といふ語が右の様な「手控へ」を意味して用ゐられたとしても、作品としての「枕草紙」そのものが、果して右の如き「覺書」らしい體裁を持つてゐるだらうか。自傳的な描寫はすべて書くために長い時間を要する様な複雜な過去の回想である。自然人生の種々の姿の描寫は、見事な結晶を持てる藝術的な形成である。それらは「ことさらにかく」態度を以てのみ初めて描かれ得る性質のものであつて、「みきゝすることをそこはかとなく」かきつけたものでは決してあり得ない。我々は右の如き覺書としてはたか〳〵短かい斷片的な、物の名を書きつらねた樣な箇所をしか許すことが出來ない。のみならず、もし草紙の末尾の記述が作者に歸せられ得るものであるならば、作者は「目にみえ、心におもふことを、人やはみんとすると思ひて、つれ〴〵なる里居のほどに、かきあつめ」たのである。公表するつもりでなかつたといふことはそれが製作的な態度を以て書かれ

たのでないといふことを意味しはしない。つれ〴〵なる里居のほどに書いたと云ふ説によつても、それが心の落ちつきと集中とを以て初めて書かれ得たのである事は明かである。だから、そこはかとなくかきつけたといふ理由で直ちに徒然草の雜然たる體裁を是認しようとする如きは、文學的作品の製作がいかなるものであるかを解しない人の態度と云はねばならぬ。

そこで我々は、隨筆的な作品を製作しつゝある一人の優れた作者を眼中に置いて、その隨筆がいかに書かれるのが自然であらうかを考へて見る。枕草紙中に比較的まとまつた長い話として存する部分、例へば藤原行成との關係や中宮定子の描寫を取つて見れば、この作者は鋭い眼と頭とによつて事物を統一的に把捉する强い力を持つてゐる。聯絡のない斷片的なことをとりとめもなく感じ考へるやうな作者ではない。もしこの作者にして自傳的な描寫に興味を持つたならば、その描寫はとにかく或程度にまとまつた種々の回想の系列として現はれてくるであらう。またもし自然描寫に興味が動くならば、そこにも四時のさまざまな情景が一つの系列として現はれてくるだらう。いかに隨筆であるとは

云へ、聯絡のない斷片がつぎ〳〵に並べられるとは考へにくい。よし一つの興味が、それに相應する題材の悉くを描寫しない内に、他の興味に移つたとしても、この種の透徹した描寫をなし得るほどの作者が、何らの緣もない他の描寫のあとへ直ちに全然異なつた題目を書きつゞけるとは考へられぬ。自傳的興味が中途で絶えて自然描寫の興味が新しく起れば、作者はそれを新しい紙に書いたに相違ない。さうして次の機會に再び自傳的興味が起つてくれば、彼女は前に書いた自傳のあとへそれを書きつゞけたであらう。これは作者の文學的才能を認めれば認めるほど當然の事として許されねばならない。

もし流布本の如き體裁の枕草紙以外に枕草紙が存在しないのならば、右の如き推測は少しく大膽に過ぎるかも知れぬ。しかし宸翰本の如く丁度この推測にあてはまる異本が存在し、しかもこの異本に加工したらうと思へる後代の人からあの緊密な聯絡を豫期し難いとすれば、我々はこの異本に基いて右の如き推測が決して架空のものでないことを主張せずに居られぬ。然らばこの異本は流布本に基いて改造せられたものでなく、流布本と系統を異にせるものであり、

しかも或はこれが枕草紙の本來の輪廓を傳へてゐるかも知れぬといふ結論に到着する。たとひこの異本が後代の補筆を多分に含んでゐるとしても、それが本來の輪廓を傳へてゐるといふ事の妨げにはならないのである。

自分はたゞ「本來の輪廓」といふ。決して枕草紙の原形がこゝに保存せられてゐるとは云はない。こゝにはなほ同系統の異本との精細な對照が必要であり、また個々の部分については流布本との比較研究も缺くことが出來ない。しかし「同種の描寫をまとめて記す」のが本來の形であるといふ見當をつけて右の如き精細な異本對照をやれば、そこに枕草紙の原形を見出す道が開けるだらうと思ふのである。

右の如き見當をつけた場合に直ちに重大な問題として起つてくるのは、流布本の樣な形が何故起つたか、どうしてそれが最も一般的な承認を得ることが出來たか、といふ疑問である。

活字本や慶安版本が何によつたかは知らぬが、萬叢抄春曙抄は耄及愚翁の本

に依つたものであり、またこの耄及愚翁本は古寫本として最も多く殘つてゐるものである。諸本各小異はあつても、大體に於てこの本が流布本の源流であることは疑なからう。奥書に安貞二年1228の年號があるとすれば、足利尊氏に擁立せられた後光嚴院よりは少くとも二三十年は古い。學問の比較的盛んであつた南北朝の宮中に富裕本の如き枕草紙が傳はつてゐたに拘はらず、他方にこれと全然構造を異にする耄及愚翁本が存したといふことは、甚だ理解し難いことである。自分はまだ古寫本を實見しないから徹底的なことは云へぬが、たとひ耄及愚翁本が安貞二年のものに相違ないとしても、それを轉寫した古寫本が耄及愚翁本の原形を正確に傳へてゐるといふことは斷言し得られぬと思ふ。何故なら奥書の存在は必ずしもその本が原形のまゝであるといふことの證明にならない。例へば應仁の亂の際には無數の典籍が燒かれたが、幸ひに耄及愚翁本は助かつたとする。しかし草紙の綴目が切れて紙がバラ〳〵になり、それが秩序もなくつかねてあつたとする。天正慶長の頃に少しく學問のあるものがこれを見出して、その紙を勝手に揃へ、それを寫したと假定すれば、轉寫の原本は耄

及愚翁の自筆に相違なくその奥書も真正なものに相違ないとしても、なほその原本寫本共に本來の秩序を傳へてゐないといふことは十分にあり得るのである。これは單に想像に過ぎないけれども、奥書の故を以て安貞二年にも枕草紙は流布本の如き構造を持つてゐたと斷定することの危險は、これによつて明かになると思ふ。しかしこの種の想像は更に溯つて耄及愚翁が轉寫したその原本にも及ぼせるかも知れぬ。即ち平安朝の寫本が源平時代或は保元平治の頃に右に云つた様な「綴目の切れた」といふ狀態で次の時代へ傳へられる。それがもし諸本を對校し得るやうな學問的な世界でのことでなければ、その紙のそろへ方がそろへるものの隨意に行はれるといふことはあり勝ちであらう。かく見れば耄及愚翁本は當初より流布本の如き構造を持つてゐたと共に、耄及愚翁の住んでゐた世界が富輸本を傳へた様な公家階級と接觸のない世界であり、當初より既に秩序の混亂した枕草紙を枕草紙として取扱つた、といふこともあり得るのである。

かういふ想像のいづれが當るかは耄及愚翁自筆の原本を見なければ解らない。轉寫本である古寫本からは決定せられ得ない問題である。しかしもし我々が忍

耐強く流布本の本文自身を研究すれば、恐らくこれに對する解決の鍵は見出せるであらう。それは流布本に於て動き易い部分、或は宸翰本などと異なる部分が、單に機械的に、紙のかさね方一つで、移動させられ得るかどうかを檢査することである。

これには平安朝或は鎌倉時代に於て枕草紙の寫本がどういふ體裁であつたかを研究し、それを出發點としなくてはならぬ。今自分はそれをやつてゐる暇がないから、座右にある繪卷物の複製を例として用ゐるが、源氏物語繪卷、紫式部日記繪卷、病草紙繪卷、などで見ると、一行の字數は十四字最も多く、十三字、十五字、十六字なども混つてゐる。寢覺物語繪卷では十六、七、八、九、などが普通である。草紙といふことを頭に置き、紙の大きさや書き方が草紙にふさはしい方をとれば、源氏や紫式部のが丁度適當なやうに見える。行數は明かにするを得ないが、この字の大きさから判斷すると一面に四行或は五行であらう。もし字を隙間なく書いたとすれば、一面四行ならば一枚ほゞ百十二字乃至百二十字、五行ならば一枚ほゞ百四十字乃至百五十字位を含むことになる。

僅かにこのいづれかが古い草紙の一枚の字數であつたとすれば、紙の重ね方で移動する部分の字數は右の字數によつて割り切れなくてはならない。

試みに二三の箇所を取つて見る。流布本に於ては、「にくきもの」の描寫の途中に何の聯絡もなくいみじうをかしき「今内裏の御笛」の話の描寫が挿まれてゐる。武藤氏は堺及圖寮本の古寫本に基いてこれをこの箇所より引き離し、卷末に近い「鳥は」の次へ移した。この新しい位置が本來の位置であるかどうかは別問題として、とにかく流布本に於ける位置がいかにも挿入らしく思はれるといふことには異論がなからう。ところでこの箇所は、武藤氏校定本によつて數へると、約四七二字である。これは一一二字の四倍四四八字と一二〇字の四倍四八〇字との丁度中間にある。即ち本來は草紙四枚に書いてあつたと認める事が出來る。

またこの草紙の發端、春はあけぼの云々は、語句の末に相違があつても、この草紙の發端としては諸異本悉く一致するところである。然るに宸翰本に於ては、四季の總叙を終つてころはの一節を叙すると共に、直ちに「せちは、」「ふる物は、」「風は、」「霧は、」「木の花は」といふ風に聯想の糸を辿つて「何々は、」の悉くを列

記する。流布本に比べると發端の一致するのは「ころは」の終りまでに過ぎない。もし紙の重ね方によつて他の箇所がこゝに續けられたのであるならば、この「ころはの一節は丁度一枚の終りにあつたと見られなくてはならぬ。卽ちこの場合にも「ころは」までの部分の字數は上記の字數によつて割り切れる筈である。武藤氏校定本によるとこゝは三〻六字である。一枚一一二字で割り切れて丁度三枚になる。

次に流布本は、「ころは」に續けて、正月一日、七日、八日、十五日、除日、三月三日、四月の祭などの年中行事や自然を描寫してゐる。この一聯はそのまゝ宸翰本の卷末に現はれるのであるが、しかし宸翰本では八日と十五日の間に「十日のほど」の描寫を挿む。これが四〻七〻五字で丁度四枚に當る。流布本に於てこの四枚をそつくり含まぬとすれば、こゝでも亦流布本が八日の描寫の終りに於て丁度紙の終りになつてゐたと考へねばならぬ。一日より八日迄の描寫は校定本では四五八字である。これも丁度四枚に當る。そこで紙の終りになつてゐて差支ない。然らば同樣に切れ目のあと、卽ち十五日から四月の祭までの描寫も丁

度割り切れる字數でなければならない。校定本ではこの箇所は一一七一字である。丁度十枚になる。十四字詰が半分、殘りの四分の三が十五字詰、あとが十六字詰とすれば勘定が合ふ。

以上の諸例は一枚を十四五字八行と見ての事であつて、この根據が確かでない以上何の證明にもならぬかも知れぬ。しかし問題の箇所が四百六七十字前後、或は三百二三十字前後といふ風に近い字數を持つてゐるといふ事實は覆ふわけに行かない。試みに計算の基礎を變へて十五六字詰十行が一枚であつたと假定すれば、前者は三枚後者は二枚と見られ得る。最後の例はやゝ十四字詰を混へたと見れば丁度八枚として計算が合ふ。四枚とも見られ三枚とも見られるといふ樣な事はこの試みの出鱈目なる所以を證據立てると云はれるかも知れぬが、しかしこれは古い寫本の字數を精細に研究すれば直ちに解ることであり、また自分の强ひて主張しようとする點でもない。たゞ問題の箇所の字數が何等か枚數との關係を示してゐるらしいこと、從つて流布本のやうな順序が單に紙の重ね方の相違からも出て得ることを提言して見たいと思ふだけである。

尤も右の觀察に對しては、「山は、」「みねは」といふ如き、又「心ゆるいなきもの、」「つれづれなるもの」といふ如き短かい文章が、種々の反證を示してゐる。宸翰本は「みねは」のあとに「野は、」「はらは、」「をかは、」「森は」といふ風に續けるが、流布本では野を省いて「原は、」「市は、」「淵は、」「海は」といふ風に續ける。この際省かれる「をかは」の如きは、「をかは、ふなをか、しのびのをか」の十數字に過ぎぬ。また最初に問題にした「物のあはれ知らせがほなるもの」の如きも、「則光との關係」や「中宮の御召」を物語る自傳的な描寫の間に、たゞ三十數字だけが挿まつてゐるのである。これらの短かい箇所が、紙の重ね方によつて今の箇所に持つて來られたとはどうしても考へられない。だからこれらの短かい、文章とも云へないやうな箇所だけを取つて云へば、作者が思ひついたまゝ何の順序もなく並べて置いたものを、後の人が選び集めて同じ箇所へ持つて來たといふ風にも考へられぬではない。しかしながらこの種の、物名を並べた樣な箇所が、最初作者によつてどういふ風に書かれたかは容易に決し得られぬと思ふ。例へば、

原は、たかはら、甕原、あしたの原、その原、萩原、粟津のはら、なし原、

うなゐこが原、安倍のはら、篠原。（堺本）
はらは、なしはら、みかのはら、あたのはら、そのはら、うなひこが原、しのはら、はぎはら、こひはら。（宸翰本）

といふ如きは、順序も違へば異つた名もあがつてゐる。いづれが本來の形とも云へぬ。かういふ箇所は既に古くから、卽ち春曙抄本や宸翰本が別れる時既に、異本として異なつたものとなつてゐたと見るほかはない。從つて「野は」「をかは」といふ如きは紙の重ね方の狂つて來る以前から今の樣な順序に並んでゐたと考へ得るのである。流布本の「山は」より「家は」に至る一聯は校定本によれば五百七八十字であつて前述の計算法によれば丁度五枚に當る。かく見れば困難は取除かれるであらう。だから我々はこの種の短文を問題とするときには一先づ流布本の順序を錯簡以前のものと考へ、各所に散在する一群をそのまゝ取つて、その一群が紙の重ね方で移動し得たかどうかを觀察することにしなくてはならぬ。

しかしこの方法を取つてもなほ反證として殘るものがある。一體「何々は」とい

ふ項目の内で一つの群として存しないのは、「蟲は、」「湯は、」「修法は、」「法華經は、」「風は」の五項目に過ぎぬが、この内「蟲は」は三枚位、「風は」は（野分の翌日の描寫も入れて）丁度七枚と見られ得るから、こゝで問題になるのは極めて短い三項目、「湯は、」「修法は、」「法華經は」のみである。これらは宸翰本ではいかにも自然な場所を得てゐるのであるが、流布本ではかなり唐突な場所に孤立して存する。作者の製作心理から考へても、また錯簡の可能性から考へても、この三者ばかりは說明のしやうがない。

「何々のもの」といふ項目のうちにも、異種の描寫の間に挿まつてゐながらそれだけでは一枚と認め難い字數のものがある。「ことごとなるもの」（六十字、）「あてなるもの」「約百字、」「物のあはれ知らせがほなるもの」卅六字、」「はるかなるもの」「約百字、」「たゞすぎにすぐるもの及びこと人にしられぬもの」（約五十字、）「たふときもの」（二十字）の六箇所である。このうち第二と第四とは書き樣によつては一枚とならぬでもないが、第一と第五とは寫本がすり切れて半枚づゝに離れた紙があつたと見なければ說明がつかず、第三と第七とは如何にしても紙の置きか

へから來たと考へられぬ。

これらの反證に對して強ひて說明を求むれば、一つには、順序の錯亂した尺愚翁本を轉寫した人が、轉寫の際の誤脫を轉寫の進行中に氣づいて彼自身の適當と思ふ箇所へ挿入したと考へることが出來る。例へば右の第七の「たふときもの、九條錫杖、念佛の回向」といふ一行は本來「たのもしきもの」と並んでゐたのを轉寫の際直に積善寺供養の長い描寫を寫し初めた後に氣づき、書きなほしを厭うて供養のあとに附加したと見るのである。同樣に「湯は」は「森は」に續いてゐたのを、淀のわたりの描寫にかゝつた後に氣づいて後に廻したもの、「修法は」「經は」の二項目誤脫に氣づいた時丁度紙に餘裕のある所へでも書き足して置いたものと見ることが出來よう。第二にはこの轉寫本が刊行に至るまでの間に錯亂したと考へることも出來る。例へば前にあげた第三の「物のあはれ知らせがほ」が自傳的描寫の間に孤立して挿まつてゐるのは、右の轉寫本に於て「さてその左衛門の陣より「めでたきもの」に至る迄の箇所が、本來は「あぢきなきもの」の前にあつたのを、何かの間違ひによりて恐らくこゝでも綴目の切れた際の重ね損ひとして、」

現在の場所に移したためと見るのである。「物のあはれ知らせがほ」が丁度紙の終りに書かれてあり、それとすぐに續いた「めでたきもの」が紙の初めに書かれてあつたと考へれば、この二項の間に現在の樣な長い箇所が誤つて挿入されるといふことはそんなに不思議なことではないであらう。かういふ風に轉寫以後の錯亂を考へれば、右にあげた反證は避け得られるかと思ふ。枕草紙のあの多數な項目のうち僅か數箇所の問題に過ぎぬとすれば、かういふ說明も許されぬことはない。

以上の如く考へれば、流布本の形が何故起つたかは理解し得られると思ふ。それではさういふ錯簡のあるものが何故あの樣に一般的に承認されたか。この問題は簡單である。德川初期の民間に於ては、耄及愚翁ほど古い寫本は到底他に得られなかつた。さうしてこの古い文學を再び世に出したのは、民間の事業であつて公家階級の關與したことでなかつた。（關與するほどの活力がなかつたといふ方が至當かも知れぬ。）耄及愚翁本の錯簡を問題にし得るほどの材料は、出版者や研究者の手に存しなかつたのである。

字數による觀察は根據が正確とは云へないから、それに代る方法があればそれを取つてもよい。とにかく流布本の中に非常に多くの錯簡のあることを認め、それを大體富岡本の如き「同種の描寫をまとめて記す」といふ構造に引きなほすことが必要だと思ふ。自傳的の部分は最初にあげた「左衞門の陣」の箇所が直ちに結合し得られるのみならず、事件そのものに脈絡を見出すことの出來る最も取扱ひ易い部分である。これを一人の作者の自傳的敍述としてふさはしい樣な、内的に聯絡のある、さうして亦外的にも物語の進行の認められる形に引きなほせば、それが文學的作品として與へる印象は遙かに强いものとなるであらう。次に容易なのは四季の風物の描寫である。流布本に於て例へば自傳的なる「小白河の八講」の描寫と「木の花は」との間に何の聯絡もなく挿まつてゐる「朝寢」の描寫は、富岡本の如く四季の風物の描寫の中に取り入れられると、前後の描寫の印象と相待つて非常に效果の多いものになる。所々に散亂せる四季の人事風物はすべて同樣に取扱ひ得ると思ふ。その他「何々なるもの」「何々は」の類はその前後の位

置が必ずしも重大ではないが、しかし順序は別として宸翰本の如く一箇所にまとめられることは自然であり又必要と思はれる。

我々は古寫本の綿密な比較と流布本の詳細な分析研究により、枕草紙がその本來の、藝術的作品として優れた形を回復し得むことを希望せずに居られぬ。

（大正十五年、二月）

二　枕草紙に就いて

枕草紙は同時代の文學のうちで最も感傷的でない。その理由の一つは作者清少納言の性格にあると思ふ。彼女の性格はその文章のリズムを見ても明かであるが、しかし彼女自身の描いた二三の自傳的事件ほど明快に、それを我々に示すものはない。

彼女が一條天皇の中宮定子の侍女として、この若き中宮の寵愛を一身に集めてゐた頃、宮内の私事を司る藏人(くらうど)所の長官としては、藤原行成(頭辨(とうのべん))、藤原齊信(ただのぶ)

（頭中將など）があつた。彼女はこの兩人と親しく交はり、特に行成との間は「見苦しき事ども」を露骨に云ひはやされる仲であつたが、彼女自身の辯解によれば、「をかしき筋など立てたる事」はなく、たゞ親友として永久に變らじと契り合つたに過ぎない（枕草紙、「にげなきもの」「頭辨の職に」）。かういふ交情に於て齊信との間に起つた次の如き出來事（同、「とりもてるもの」「頭中將の」）が記されてゐる。

齊信がある時「そゞろなる虚言」を聞いて彼女をひどく罵つたことがある。「どうしてあんな奴を人間だと思つたらう」とさへ人前で云つたといふのである。がそれを傳聞した彼女は、「實ならばこそあらめ、おのづから聞きなほし給ひてん」と云つて、辯解しようともせず、たゞ笑つてゐた。齊信はこの後、黑戶（主上の私室の方へ行く時など、彼女の聲がすれば袖で顏をかくして反感を見せる。しかし彼女は、「とかくも云はず、見いれで」過した。或春雨の日、齊信は「御物忌」に籠つてアンニュイに苦しめられながら、こんな日には彼女と話がしたいといふ氣を起す。「何か云つてやらうか」などといふ。それを彼女に傳へるものがある。彼女は「まさか」と云つて取り合はない。その日彼女は、一日中自分の私室下局（したつぼね）に籠

つてゐて、夜になつて御殿へ行く。長押の下に火を寄せて「篇つぎ」の遊びを遣つてゐた女房達は、彼女を見ると、「あゝ嬉しい、早くいらつしやい」などと云つて歡迎するが、しかし中宮がもう寢室に入つてゐられるので、彼女は「すさまじき心地」がして「來なければよかつた」と悔いながら火鉢の側を離れない。すると女房たちが、遊びをやめて彼女の側に集まり、いろ／＼の話を持ちかける。そこへ齊信からの使が來て、直接に申上げたいことがあるといつて、彼女を呼び出し、齊信の手紙を出して、返事を早くとせき立てるのである。彼女は、あんなに憎んでゐながら何の手紙かと思ひつゝも、急いで見る氣にはならず、「いね、今きこえん」と云つて、手紙を懷へ入れて引込んでしまふ。暫くして使が引返して來て、すぐ返事が出來なければ手紙を返してほしいといふ。相手が熱心なので、伊勢物語風の歌でもあるのかと、心をときめかせながらあけて見ると、案外にも青き薄樣に「蘭省花時錦帳下」といふ白樂天の句を書いて、「末はいかに」とある。彼女は當惑しつゝ、火鉢の消えた炭をとつて、その手紙の奥へ、次の句「廬山夜雨草庵中」を「草の庵を誰かたづねん」と變へて書きつけて返す。翌朝私室へ歸つて

ゐると、昨夜の手紙についての報告がくる。齊信が、「彼女と絶交してゐるのは辛抱しきれない。何か云ひ出すかと待つてゐるが、向うは平氣である。面憎い。今夜は絶交するともしないともきつぱりきめたい」と云つて、雨で淋しい、同情してくれとの謎をかけた手紙をよこしたのである。然るに使が、「今は見まいと云つて入られた」と報告する。齊信は焦ら立つて、「袖を捕へて有無を云はせず返事を取つて來い、でなければ手紙を取り返して來い」と雨の盛んに降る中に使を追ひ遣つた。返事を取つて見ると齊信が自分の心を知らせようとして暗に使つた句を、逆に利用して「私のやうな醜いものを誰がかまつてくれよう」と、齊信のこれまでの態度を責めてゐる。さうして上の句をつけよと挑むのである。齊信は降服して、どうしても絶交は出來ぬと嗟嘆しつゝ、一座のものと共に夜更くる迄上の句をつけ煩つた。――

　この話によつて我々は彼女の勝氣な、強情な、強い性格を知ることが出來る。彼女はたゞに女房たちの間の大姐御であるのみならず、齊信の如き公卿たちに對しても遙かに上手である。恰も男と女が所を異にしてゐるやうに見える。彼

女が晩年零落してゐた頃、多くの若い貴族が車に同乗して彼女の家の前を通り、家の壞れたのを見て「少納言無下ニコソ成ニケレ」と云ふと、棧敷に立つてゐた彼女が簾を掻き上げ、「如鬼形之女法師顏」を差出して、「駿馬之骨ヲバ不買ヤアリシ」と云つた（古事談、第二、臣節。）といふ傳説は、何時頃から出來たかは解らないけれども、恐らくこの彼女の强い性格の直接の印象、或は草紙を通じての印象から生れたものに相違ない。弱々しい、殆んど無性格と云つていゝ當時の貴族には、彼女の强さは恐ろしいものにさへも感ぜられたのであらう。しかし我々にとつては、それは女らしい勝氣以上の何物でもない。親友の誤解に對して辯解せずに笑つてゐるのは、反撥を感ずる時の女らしい感情の硬さである。そこには、それほどの虚言にまどはされた男の心に對する不滿と、それを許すことの出來ぬ女らしい狹量と、不釣合に大きい犧牲を拂つても目前の一事を貫かうとする、女らしい盲目的な意地とがある。この種の勝氣の例は、この他にもなほ少くない。庭に造つた雪山が何時まで消えずに殘るだらうといふ賭の話（物のあはれ知らせ顏なるもの、の條に混入せり。）などでは、たゞその時の輕い興味で起つた、さうして誰もそれを重大と

考へない些細な事のために、彼女のみが殆んど全生活を集中して喜び悲しんでゐる。たとひそのやうな執拗さが當時の女房總じて當時の貴族に珍らしいものであつたにしても、それは女らしいといふ特長を失ふものでない。

彼女のこのやうな性格は、男女の關係に於ても特異性を發揮する。彼女は草紙のうちに自己の戀愛生活を明らさまには書いてゐない。しかし彼女の「親しい女は彼女にとつて如何なる關係にあつたであらうか。右にあげた齊信は、右の事件の一年後に、夜中彼女をたづねてゐる（とりもてる・い「頭中將」）。中宮定子が中宮職の御曹子に移られたあと、彼女が梅壺に殘つてゐた時のことである。その夜は、「いたくたゝかせで待て」といふ手紙が豫め來てゐたに拘はらず、定子の妹御匣殿から局に一人はなどてあるぞ、こゝに寢よ」と召されたために、局に寢なかつた。從つて齊信がたゝき起した時には侍女が起きた丈であつた。しかし、どんな用事があつたにもせよ、獨身の「しかも性的生活に明るい」女の局に男が夜中自由に出入し得るとすれば、その親しさはいかなる意味の親しさにでもなり得るものである。殊に彼女は、この際には、齊信に對して特殊の愛を感じてゐる。とい

ふのは、その翌朝齊信が訪ねて來たとき、「局はひきもやあけ給はむと、心ときめきして、わづらはしければ」、梅壺の東おもての半蔀をあげて齊信に逢ひ、凝花舍の前の西の白梅東の紅梅を背景にして美しい衣を着た男の姿を、「まことに繪に書き、物語にめでたきことにいひたる、これにこそは」と感嘆するのである。さうして「簾のうちに若やかな女房が、髮美しく長くこぼれかゝらせて、添ひゐるのならば、さぞ釣合つてよからうに、年とつた女の自分が髮なども散り亂れて、薄鈍の喪服をつけて、中宮の留守のために裳もつけず袿姿で立つてゐるのは、いかにも不調和で口惜しい」と反省するのである。かういふ感情を抱きつゝ、またこれほど親しく交はつて、しかもその間に友人として以上の關係がなかつたとすれば、それは確かにこの時代の男女の關係としては異例であるに相違ない。いかにして彼女がさういふ關係に立ち得たかは、たゞ彼女がいかに愛を感ずる男に對してでも、支配される地位に立つことを嫌つた、と考へることによつてのみ解し得られる。もしこの想像が當つてゐるならば、彼女は、多くの男の興味の對象となりつゝ、いかなる放縱な男女關係も社會的或は倫理的制裁を

受くるおそれのない境遇にあつて、しかも、かなり嚴密に、戀愛關係を遠ざけてゐたと見られなくてはならない。從つて彼女の自由な男との交際は、男の側から云へば、才能あり教養ある女に特有な、通常の女に見られない、云はゞ精神的な味を提供したのである。中宮定子の勢力が衰へ、貴族の多くがこの宮を顧みなくなつたときにも、清少納言の、「少々の若き人などにもまさりて、をかしうほこりかなるけはひを、捨てがたくおぼえて、二三人づゝ連れてぞ常に來る」（榮花物語、殿のみ御はて）と傳へられてゐるのは、反對黨の立場から右の消息を語るものではなからうか。かく見れば我々は、同じく反對黨の記錄たる中關白記に、清少納言は肥後守元輔女也、皇后愛憐之間、予密召之、藤然大酒不女所爲、中宮方與殿と記されてゐるのを首肯することが出來る。單なるすき物の心を以て彼女を論結しようとしても、彼女は歯もたゝないのである。

しかしながら、左衛門尉則光（注二）との間柄は、やゝ色を異にしてゐるやうに見える。（とりもてゆくもの。「左衛門尉則光」に「春曙抄」は情人と解し、黑川眞頼は義兄妹と解する。）二人がいもうと、せうとと呼び合つたことは、少くとも則光の言葉には明かである。しかし則光は彼女を殆ど祟

拜し、彼女の名譽を己が立身出世よりも嬉しく感ずるのである。また彼女との應對に現はれた彼の態度は、弟のそれであつて兄のではない。さうして彼のみは、他の友人たちよりも一層親しい。彼女が里に出てゐた時、「夜も晝も」訪ねくる殿上人を煩さがつて、住所を隱したことがあつた。その時も則光のみは自由に訪ねて來る。さうして齊信に彼女の住所を責め問はれて、遂には彼女の居ない所をやたらに連れて歩くといふやうなことさへもする。それほどに苦心して彼女の我儘を立てるのである。然し彼女の側では、則光を殆ど子供のやうに取扱ひ、時には意地惡く讒弄さへもする。かういふ仲で「かたみに後見、語らふ」とはどんなことであつたか。「契り」とは何であつたか。則光が常々云ふには、「私を思つてくれる人は歌などを詠んで寄越してはいけない。そんなことをすれば仇敵だと思ふ。絶交しようと思ふ時にさうするがよい。」これは彼女の才能を崇拜する人の言葉としては己れの才なきを自任した「甘え」の言葉としか考へられない。則光の最後の手紙、「不都合なことがあつても、契つたことは捨てゝ下さるな、餘所ながらもさぞなどと思ひ出して下さい」の如きは、むしろ哀願と見られよう。

思ふに彼女は、支配さるゝ地位ではなく支配する地位にあつて彼を戀人としてゐたのである。これは彼女の如き性格、戀に對する彼女の如き態度にとつては、當然の戀愛關係ではなからうか。我々はこゝに女としての彼女の性格の最も明かな表出を見得ると思ふ。

このやうな性格が「ものの哀れ」に對する彼女の態度を時人と異ならしめたのである。元來ものの哀れなるものは、永遠なるイデアへの思慕であつて、單なる感傷的な哀感ではない。それは無限性の感情となつて內より湧き、あらゆる過ぎ行くものの奥に底知れぬ悲哀を感ぜしめる。しかし、この底知れぬ深みに沈潜する意力を缺くものは、安易な滿足、或は輕易な涙によつて、底の深さを遮斷する。そこに感傷性が生れて生活を淺薄化するのである。淸少納言は時人と共に輕易な涙に沈溺することを欲しなかつた。それをするには彼女はあまりに强かつた。しかしその强さは、無限なるものに突き進む力とはならなかつた。彼女もまた官能的享樂人として時代の子である。たゞ彼女は、過ぎ行く享樂の

内に永遠を欲して徒らに感傷するよりは、享樂が過ぎ行くものなることを諦視するところの道に立つたのである。この點で彼女は、紫式部が情熱的であるに對して、むしろ確乎たる冷徹を持する。さうして彼女の全注意を、感覺的なるものに現はれた永遠の美の捕捉の方に向ける。彼女の周到にして靜かな觀察には、右の意味で主觀的情熱からの超越がある。

しかし我々は彼女が「ものの哀れ」を感じなかつたと考へてはならない。彼女の性格はそれを感傷的に詠嘆させなかつた。が彼女の客觀的な描寫には、明かにその裏づけがある。例へば中宮定子の描寫がそれである。草紙の描いてゐる時代の末期は丁度中宮の運の傾いて行く時であり、彼女はこの悲しい運命の最も直接な目撃者として、最後まで中宮に忠實であつた。しかし彼女はこの悲しさを泣き訴へようとはしない。たゞ彼女が哀れな中宮の運命によせた滿腔の同情を、中宮の描寫それ自身の內に生かせて行くのである。我々はこの草紙のうちに、人間の心の隅々まで見渡しつゝ、微笑みながらそれを見まもつてゐるやうな、心廣い、賢い、敏感な、さうして心やさしい中宮の姿を見出す。それは、

優れた人間と自任する彼女がなほ仰ぎ見るに價する人格である。從つて中宮の前には彼女の强い性格も愛すべきものとして是認される。例へば、彼女が平生、「すべて人には第一の、最も親しい者と思はれなければつまらない。でなければむしろ憎まれてゐよう。第二第三に思はれるのは死んでもいやだ」と主張するのを聞いて、中宮は或時人々の多くゐる前で、「お前を思はうか思ふまいか、私がお前を最も親しい者と思はなければ如何する」といふ問をひそかに紙に書いて彼女へ投げる。彼女は「九品蓮臺の中には、下品といふとも」と同じく紙に書いて答へる。中宮の情を佛の慈悲にたとへ、中宮に對してのみは日頃の主張を撤回したのである。そこで中宮は、あからさまに言葉に出していふ。中宮、「無下に思ひ屈じにけり。いとわろし。言ひ初めつることは、さてこそあらめ。」彼女、「人に隨ひてこそ。」中宮、「それがわろきぞかし。第一の人に、又一に思はれんとこそ思はめ。」（一乘の法）この問答に於ては明かに中宮の方が姉として强情な彼女をいつくしむのである。しかも我々はこの中宮が、十六歳にして中宮となり、廿五歳にして皇后として產褥に逝かれたことを知つてゐる。さうしてこの

年若さにふさはしい描寫もこの草紙の內に缺けてはない。例へば、中宮の妹原子が東宮の女御として淑景舍に入つたのは、中宮二十歲の時であるが、清少納言は、衣裳のことを氣にする女らしい中宮の面影などを點出しつゝこの時の儀式を詳細に描いた後に、次の如き場面を書き加へてゐる(くちをしきもの。「淑景舍」)。その日の午後二時頃に主上が中宮のもとへ來られて、共に御帳(寢所)に入られる。夕方主上は起き出でて髮を調へて歸つて行かれる。やがて間もなくまた中宮に御殿へ上れといふ御使が來る。中宮は、「今宵はえ、など澁らせ給ふ。」父關白がそれをきいて、「いとあるまじきこと、はやのぼらせ給へ」と叱る。そこへ東宮から妹原子への使も來る。中宮は「まづさば、かの君わたしきこえ給ひて、」(ではまづあの方を送り出してから)といふ。妹「さりともいかでか、」(だつてそんなわけには)。「猶みおくりきこえん、」(いゝえ、まあ見送つてあげませう。)——かく寸刻をのばしつゝ參殿を澁る中宮の心理は、決して功利的打算的な女の心理ではなく、又戀愛に心を充たされた女の心理とも思はれない。しかも清少納言がこれを「いとをかしうめでたし」と見るとき、彼女は當時の男性よりも一段高き精神的要求を

持つた中宮の人格を、この戀愛生活に於けるうひ〳〵しさの内に見出してゐるのである。これらの描寫に於て我々は、彼女がいかに愛を以て中宮を描いたかを感ずる。彼女は中宮の悲しい運命を悲しめば悲しむほど、なほ一層明るくめでたく中宮の姿を書き出すのである。「ものの哀れ」の裏づけなくば、單に享樂人の立場からはかくの如き「人間」を描出することは出來まい。

　彼女が自然及び人生に於ける感覺的なるものを描く際には、右の中宮の場合に於けると同じく「ものの哀れ」の裏づけがある。もとより彼女の眼界は、當時の貴族がさうであつたやうに、極めて狹い。人生は京都の貴族の生活を出でず、自然は秋草の如き優しさの一面をしか見ない。しかしこの狹き眼界に於て彼女の見るところは、單なる享樂の對象ではなくして、美そのものである。過ぎ行く姿に宿れる「過ぎ行かざるもの」である。いかに多くそこに時代特殊の趣味が現はれてゐるにもせよ、我々はなほ彼女の纖細なる感受を嘆美せざるを得ない。

彼女は「わびしげに見ゆるもの」として、眞夏の日の日盛りに下等な牛をつけてのろ／＼と行く穢い車や、年老いた乞食や、身なりの惡い下種女の子を負ふ姿や、黒くきたない小さい板屋の雨に濡れた光景などを擧げた。是らの姿を「わびしく」見る心は、人生にある不調和に痛み傷つかない心ではない。しかし彼女は、倫理的なものと美的なものとに對して、異つた標準を持つてゐるのではなかつた。「にくきもの」として彼女は、「急ぐ事あるをりに長言する客人、」「ことなる事なき男の、ひき入れ聲して艶だちたる」といふ如きを擧げると共に、其場に「墨の中に石こもりて、きし／＼ときしみたる、」「墨つかぬ硯」などを並べてゐる。思ふ壺にはまつて來ない、不調和なものは、彼女にとつて一樣に醜である。倫理的なものもまた美的規準によつて評價されるのである。從つて彼女は、「才ある人の前にて、才なき人の、物おぼえ顔に人の名などを云ひたる」を「かたはらいたきもの」と感ずると共に、「にくげなる兒を、おのれが心地にかなしと思ふまゝに、うつくしみ遊ばし、これが聲の眞似にて、言ひけることなど語りたる」にも同情する餘裕を持たない。醜い子供を美しいと強辯する母親に對しては、かたはら痛

い感じを抱くにも道理があるが、しかし醜い子供をも嬉しげに愛する母親の姿は、論理的に見て、美しくはあつても醜くはない。彼女が「醜いものを愛する」といふところに不調和を感ずるとすれば、それは唯美主義者の偏狭でなくてはならぬ。この偏狭が彼女の作品から、幾分、人間的な、溫かい情緒を取り去つたやうに見えるのである。從つて彼女の描寫は、特に溫かい同情を必要としない物、光景などの寫生や評價に於て、特に目ざましくさえてくると云つてい〻。

彼女の靜かで細緻な觀察は、或情景、或人物の描寫に於て、力強い特性描寫を可能にしてゐる。硬化に陷ることなしにカリキーレンする力は、この時代の文學に於てたゞ彼女にのみ見られる特長である。デッサンの確かさは紫式部も到底彼女に及ばない。前にあげた中宮、その父の關白、行成、齊信などはその明かな證據である。特にカリキーレンの例としては、大進生昌（ことごとなるもの。）や藏人おりたる人（心ゆくもの。）などをあげることが出來る。

情調を具體的な姿に於て描く事も彼女の特長である。臨時の祭の雅樂の稽古

調樂の夜の情調を、忍びやかに短かく立てる警蹕の聲や、若い男の口ずさむ流行唄や、この浮々した夜の情調をあとに家路に急ぐ「まめ人」などによつて描いてゐる如き(ありがたきもの。)或は七月の、「よろづの所あけながら夜をあかす頃の、有明の情調を、後朝の女と男とによつて描いてゐる如き、――女は情人の去つたあと、「いとつややかなる板の端近う、鮮やかなる疊一枚、かりそめにうち敷」いたところに、「三尺の几帳、奥のかたに押し遣」つて、うす紫の裏の濃い着物を「かしらこめて、ひき着て」寢てゐる。「香染の單衣、紅の濃かなる生絹の袴の、腰いと長く、衣の下よりひかれたるも、まだ解けながらなめり。」側には長い髪がうねうねと波うつ。男は他の女の許より歸るさ、濃い霧のなかを、霧に濕つた衣を肌ぬきにしつゝ鬢の毛を亂して、しどけない姿で、歌を口ずさみながら通りかかるのである。見ると格子があけてある。立ちよつて簾を少しあけて覗く。女は人のけはひに衣の間から見ると、男が微笑みながら長押に押しかゝつてゐる。恥づかしい人ではないが、打ちとける仲ではないのに、見られて悔しいと思ふ。男は、「こよなき名殘の御朝寢かな」と簾のうちに半ば體を入れる。女は、「露より

先に起きける人の、「手紙の來ぬ」もどかしさにと答へる（流布本、こころゆくものの末尾、二箇處）。これらの描寫は確かに明徴と云へる。情調の主觀的な漠然たる描寫ではない。

　しかし彼女は、これらの個々の物象を、一つの心の歴史に編み込むことはしなかつた。草紙中の最も長くまとめられてゐる話でも、小さい短篇以上には出でない。恐らく彼女にとつては、これらの短かい寫生に示されたと同じ程度の具象性を以て、長い心の推移を描くことは不可能だつたのである。彼女自身が卷末に記すところによると、これほど鮮やかに印象を描くことの出來た彼女も、「いと物おぼえぬことぞ多かる」と嘆いてゐる。具象的に描かねば氣の濟まなかつた彼女の心持が、玆に明かに察せられるであらう。其心持で、感情の葛藤や運命の推移を、感覺的に鮮やかに描き出すには、非常な力強い意志の力がなくてはならぬ。さうしてそれは此時代に、殊に女の身にとつて、望み難いものの随一であつた。

　かくて彼女がその豐富な印象を統一するために用ゐた主導動機は、連續的な人生の縱斷面を見せることではなく、その横斷面を造つて見せることである。

彼女はいと色ふかく、枝たをやかに咲き、朝露にぬれて、なよなよと廣ごり臥したる萩（草の花）も、「冬のいみじく寒きに、思ふ人と埋づもり臥して聞くに、たゞ物の底なるやうに聞ゆる」鐘の音（たとしへなきもの。）も、同じやうに離れた立場から取扱つた。「蓮のうき葉のらふたげにて、のどかに澄める池の面に、大きなると小さきと、廣ごり漂ひてありく」景色（草は）の、人情にたづさはることなき美しさも、「すゞろなる事腹立ちて同じ所にも寢ず、身じくり出づるを、忍びて引き寄すれど、理なく心異なれば、あまりになりて、人もさはよかゝなりと怨じて、掻いくゝみて臥しぬる後、いと寒き折などに、唯單衣ばかりにて、生憎がりて……思ひ臥したるに、奥にも外にも、物うち鳴りなどして恐しければ、やをらまろび寄りて、衣引きあぐるに虚寢したるこそいとねたけれ。猶こそはがり給はめなどうち云ひたるよ」（ねたきもの。）といふ如き閨中の癡情も、彼女にとつては共にそのまゝ獨立せる一つ一つの姿である。彼女は何の展開もなくこれらの類型的な姿を點々として並べて行く。さうしてそこに、彼女の時代と彼女の心とによつて屈曲せられた、人生そのものの姿を浮び上らせる。これも確かに一つの藝

術的形式である。

我々は枕の草紙の持つてゐる特殊の美しさから、特にこの草紙の世界に君臨してゐる作者の心から、この時代の精神、特に唯美主義の精神について多くのことを學び得る。またこの唯美主義の心が、この時代の特殊な風俗や宮廷の私事の間に、いかに動いてゐたかといふことを、まざ／＼と見ることが出來る。その意味でこの書は、時代の姿を見るに最もよき材料を提供する。しかし我々はまづこの書に於て、一つの諷刺として活きた心に觸れなくてはならぬ。さうしてこの心の君臨するこの作の世界の、特殊の美しさを味到しなければならぬこれも一つの Typus である。再びすべからざる美の類型である。

（大正十一年、八月）

源氏物語について

源氏物語の初巻桐壺は、主人公光源氏の母桐壺の更衣の寵愛の話より初めて、源氏の出生、周圍の嫉視による桐壺の苦難、桐壺の死、桐壺の母の嘆き、帝の悲嘆、源氏の幼年時代、桐壺に酷似せる藤壺の更衣の入内。藤壺と源氏との關係、源氏十二歳の元服、同時に源氏と葵上との結婚、などを物語つてゐる。然るにそれを受けた第二巻帚木の初めはかうである。

光源氏、名のみことごとしう、云ひ消たれ給ふ咎おほかンなるに、いとゞかゝる好色事どもを、末の世にも聞き傳へて、輕びたる名をや流さむと、忍び給ひける隱へ事をさへ、語り傳へけむ人の物云ひさがなさよ。さるは、いといたく世を憚かり、まめだち給ひけるほどに、なよひかにをかしき事はなくて、交野の少將には笑はれ給ひけむかし。

この箇所はどう解すべきであるか。「光る源氏、光る源氏と評判のみはことごとしいが、たゞさへ缺點が多いのに内證事までも云ひ傳へた世間はまことに口が惡い」と解すべきであらうか。もしさうであれば口の惡い世間の云ひ傳へはその評判のうちには入らず、從つて世間の評判の他に別にこと／＼しい評判がなくてはならぬ。「評判のみはこと／＼しいが、世間には口の惡い評判がある」とはまことに解しにくい解釋である。それでは「名のみ」を文字通りに光源氏といふ名の意味に解して、「光源氏といふ名は光るなどといふ言葉のためにいかにもことごとしいが、それは名のみで、實は云ひ消される樣なことが多いのに、なほその上内證事まで傳へた世間は口が惡い」と解すべきであるか。さうすれば前の解のやうな不可解な點はなくなるが、その代りに「さるは」とうけた次の文章との連絡が取れなくなる。何故なら右の樣に口の惡い世間の評判を是認したとすれば、次の文章で源氏をたはれた好色人でないとする辯護と矛盾するからである。で自分は次の如く解する。「光源氏、光源氏と、「好色の人として評判のみはことごとしく、世人に非難される罪が多い」のみならずこの樣な好色事を世間の噂に

されたくないと極めて隱密に行つた情事をさへ人は語り傳へてゐる。世間はまことに口が惡い。しかしそれは名のみである、濡衣である。といふのは、源氏は世人の非難を恐れて戀を眞面目に考へたために、仇めいた遊蕩的なことはなく、交野の少將のやうな好色の達人には笑はれたらうと思はれる人だからである」。――自分はかく解する。がこの解釋の如何に拘はらず、この書き出しは、果して第一卷を受けるものとしてふさはしいであらうか。

我々は第一卷の物語によつて、桐壺の更衣より生れた皇子が親王とせられずして臣下の列に入れられたことを、卽ち「源氏」とせられたことを、知つてゐる。またこの皇子がその「美しさ」の故に「光君」と呼ばれたことも知つてゐる。しかし物云ひさがなき世間の口に好色の人として名高い「光源氏」については何事も聞かぬ。幼うして母を失つた源氏は、母に酷似せる繼母藤壺を慕つた、しかしまだ戀の關係には入らない。十六歳の葵の上に對してはむしろ嫌惡を感じてゐる。さうしてこの十二歳以後のことはまだ語られてゐない。我々の知るところでは、光君はいかなる意味でも好色の人ではない。しかも突如として有名な好色人光源

氏の名が掲げられるのは何故であらうか。

この間について本居宣長は次の如く答へてゐる。この語は源氏物語の序の如きものである。源氏壯年の情事を總括して評した語である。從つて人に非難される罪、障害の情事とは、後の卷々に描けることであり、「語り傳へけむ」とは、この物語、この後の卷々のことである（玉の小櫛、全集五の一二六三）。かく宣長がこの發端の語に特に注意すべきものを見出し、これを全篇の「序」とさへも認めた事は、彼が古典學者として好き洞察を持つてゐたことを明證するものであるが、しかし彼はこの洞察を果實多きものとするだけの追求の欲を缺いてゐた。右の發端の語は、どの解釋をとつても、世の口さがなき噂に對する抗議を含んでゐる。世人は彼を好色人といふが、しかし實はなよびかにをかしき事はなく、好色人として類型的な交野の少將には冷笑されるだらうと思へる人なのである。彼の密事も「輕びたる名を流さむ」ことを恐れて忍び隱したのであつて、實は眞面目な事件なのである。この密事をさへ誤解しつゝ語り傳へた人は「物いひさがなし」といふ非難に價する。この抗議は第一卷の物語からは全然出てくるわけはない。從つてそ

れは、讀者が旣に「好色人としての光源氏」を他の物語或は傳說によつて知つてゐるか、或は作者がその主人公を、「好色人として有名でありながら實は眞面目であつた人」にしたいと考へたか、いづれかでなくてはならぬ。しかしそれがいづれであるにしても、とにかく作者はこゝで光源氏を戀の英雄として全體的に提示した。これは宣長も指摘した如く、一つの物語の發端としての書き方である。さうしてこゝに我々は、何故に突如として有名な好色人光源氏の名が揭げられたかの疑問を解くべき緖を見出す。宣長はそれを追求しなかつたが、この發端の語は、もと／＼桐壺の卷を受くるものとして書かれたのではなからう。桐壺の最後には、「光君といふ名は、高麗人の感でて、つけ奉りけるとぞ、言ひ傳へたるとなむ」といふ一句がある。それを受けて帚木は、いきなり、光源氏、と書き出してゐる。言葉の上ではつながりがあるやうに見える。しかし高麗人の名づけたのは幼兒光君である。それに反して光源氏は有名な好色人である。のみならず右の一句は、唐突に桐壺の卷末に附加せられたものであつて、前文と何の脈絡もない。また、少し前に書かれた「……譬へむ方なく、美しげなる

と、世の人光君と聞ゆ」といふ言葉にも矛盾する。確かにこの一句は最も浮動的なものとして嚴密な批評を受くべきものである。がこの一句を削り去つて見ても、なほ桐壺の巻と帚木の巻との間には、必然の脈絡が認められない。桐壺の巻末に描くのは、妻と定められた葵の上を嫌つて一途に繼母を戀ひ慕ふ十二歳の源氏である。後は葵の上のために建てられた新邸を眺めて、「かゝる所に思ふやうならむ人をすゑて住まばや」と嘆く。この描寫に呼び起されて帚木の發端の語が出て來たとは何人も信じ得ないであらう。帚木の發端は、後に來る物語を呼び起すべき強い力を持つてゐるが、それに先行する何の描寫をも必要とするものでない。かくて我々は、帚木が書かれた時に桐壺の巻がまだ存在しなかつたことを推定しなければならぬ。

そこで我々は、この發端の第一語として現はれる光源氏」が、果して全然作者創出の人物であるか否かの考察に移る。讀者の何人も知つてゐない人名を、恰かも有名な人であるかのやうに取扱つて突然讀者の前に投げ出すことは、巧みな作者の時折使ふ手法である。他の物語中の假構の人物である交野の少將を拉

し來つて源氏と對照させた作者の腕から見れば、この事はあり得ぬこととも思へぬ。しかしもし光源氏なる好色人の傳説或は物語が既に存在してゐたのを利用して、この光源氏に關する一般の解釋にいきなり抗議を提出することによつて物語を書き初めたとすれば、その方が一層巧妙であり、また一層端的に讀者の心に具體的な幻影を呼び起す方法ではないであらうか。この作者の描く光源氏はこの作者の獨創の人物であるにしても、この人物を創造するために既に存した光源氏を材料として使用するといふことは、描寫を簡便にし容易にする所以である。既に多くの物語や好色傳說が産み出された後に、その絕頂として出現する源氏物語が、何ら過去の傳說を利用することなくして現はれたとは信じ難い。我々はこの發端を、「讀者が光源氏を知れることを豫定して書かれたもの」と認むべきではなからうか。

讀者が光源氏を知つてゐることを豫定するには、二つの場合がある。一つは紫式部が既に光源氏について多くのことを書き、その後に帚木の卷を書く場合である。宣長は右の發端が後の卷々を暗示することを說いてゐるが、それは全

篇の構想を既に知つてゐる者の心に浮ぶことであつて、後の物語を全然知らないものが初めて帚木の巻を讀む時にはこの暗示には何の内容もない。從つて後の輝宮日帚木が後に書かれたといふ所にまで持つて行かなければ徹底しない。この場合には、作者が自分の曾て描いた光源氏に對して自ら抗議を提出するといふことになりはしないかといふ疑問が起るが、しかしさうは見られない。後の巻々に於ては、作者は光源氏を眞面目な、人情に富んだ人として描き、たはれた人としては描かなかつた。だから作者は自分の描いた光源氏に對して何ら抗議の必要を見ない。寧ろ作者は、自分の描いた光源氏が多くの讀者によつて誤解され非難されたのに對して抗議を提出したのである。かく見れば源氏物語の成立について何程かの事情を察することも出來るであらう。もしこの假定を許せば、最初に書かれたのは恐らく繼母皇后との姦通や、六條の御息所と葵の上との事や、御息所の生靈が葵の上を殺す話や、初々しい紫の上との關係や、朧月夜との戀などであつたに相違ない。

が我々はもう一つの場合を考へることが出來る。光源氏についての或は少く

ども「源氏」についての物語が、既に盛んに行はれてゐて、紫式部はたゞこの有名な題材を使つたに過ぎぬと見るのである。臣下の列に下る皇子がすべて源氏であつたとすれば、源氏は常に戀の英雄たるべき地位にゐる人であつて、この頃には既に二百年の傳統を負つてゐた。かの戀の英雄として有名な業平の如きも二世の源氏皇孫にして臣下の列に下つた人である。こゝに「源氏」の重ね寫眞がいくつかの傳説的な姿として結晶することは極めて自然だと云はれなくてはならぬ。河海抄に、「いにしへ源氏といふ物語數多ある中に光源氏物語は紫式部が作といふ」と云ふ説を引用してゐるが、これはいきなり斥くべき説ではなからうと思ふ。もし然りとすれば紫式部は周知の題材の上に彼女自身の藝術を刻み出したのである。

この二つの場合は同時に許されるかも知れない。即ち周知の題材の上にまづ短い源氏物語が作られ、それに後からさまざまの部分が附加せられたと見るのである。が、いづれであるにしても、とにかく現存の源氏物語が桐壺より初めて現在の順序のまゝに序を追うて書かれたものでないことだけは明かだと思ふ。

右の觀察を支持すべき好き證據は、源氏物語の初めの十篇に於ける構圖の中にも認められる。源氏物語全篇の中でかなり重大な地位を占むべき葵上、藤壺、特に六條御息所の取扱ひ方がさうである。夕顔の卷の初めの「六條あたりの御忍びありきのころ」は六條御息所との關係を初めて暗示したものと云はれてゐる。またさうでなくてはこの句は殆んど冗句である。しかし讀者は、この「六條あたりの御忍びありき」といふ一語で、それが「前坊の北の方」（亡くなられた前の春宮の北の方、今は寡婦）であり、美しい娘の母君であり、また八歳年上であるところの六條の御息所との情事を暗示すると悟り得るであらうか。現在の源氏物語を現在の順序のまゝで讀んで來た讀者は、こゝでさういふことを悟り得るわけは絶對にない。しかし作者の書きぶりは讀者の知識を豫定してゐる。然らばこの情事は、主人公の生涯の有名な事件として、作者が既に書いたか、或は傳說として周知のことであるか、いづれかでなくてはならない。夕顔の卷は主として夕顔の女との戀を描いたものであるに拘はらず、右の書き出しによれば、この戀が「六條あたりの御忍び歩きの頃」の一挿話に過ぎぬとの印象を與へる。さうして夕顔との戀から眼を放し

て主人公の生活全體に眼をやる時には、そこに藤壺への戀と六條御息所との關係とが主人公の生活の基調として暗示されるのである。夕顔の巻の初めの方に、六條わたりにも、解け難かりし御氣色をおもむけ聞え給ひて後、ひきかへしなのめならむはいとほしかし。されどよそなりし御心惑ひのやうに、あながちなる事はなきも、いかなる事にかと見えたり。女はいと物をあまりなるまで思ししめたる御心ざまにて、齡の程も似げなく、人の洩り聞かむに、いとゞかくつらき御よがれのねざめ〳〵、思ししをるゝ事いとさまざまなり。

として、御息所の許に於ける朝の別れの一情景を描いてゐる。一方空蟬や夕顔との戀は、源氏がいかに云ひ寄り女がいかに答へたかを極めて詳細に描いてゐるに拘はらず、この重大な御息所との戀は、右の如くたゞ、「源氏が云ひ寄つて強ひて關係した、だから冷淡になるのは氣の毒であるのに冷淡になつた、女は自分の年上を氣にして苦しんでゐる、」と簡單に報告するのみである。さうしてそれが「御息所」であることを思はせる何の描寫も說明もない。もし源氏物語が今

の變りの順序で書かれたとすれば、この事は最も理解し難いものとなるであらう。源氏の最初のアヴァンチュールとして描かれるのは一地方官の若き後妻空蟬との關係であり、第二は親友が嘗て關係し今は陋巷に身を隠してゐる夕顔との戀である。が、この二つの戀の間に挿まる御息所との戀は、その重大さに於て、かくの如き輕き取扱ひに價するものでない。從つて我々は、この輕き取扱ひもまた十分な暗示の力を持つてゐたことを推測しなければならぬ。讀者は既に御息所の車爭ひや生靈の話を知つてこの箇所を讀むのである。

藤壺との情事に就ても同様のことが云へる。帚木の雨夜の品定めのあとには、「君は人ひとりの御有樣を心の中に思ひ續け給ふ」とあり、空蟬に云ひ寄る夜には、女房たちが自分の情事の噂をするのを聞いて、「おぼす事のみ心にかゝり給へれば、まづ胸潰れて」とある。夕顔との挿話を描く途中には、「人やりならず心づくしに思ほし亂るゝ事どもありて」、葵の上の許へ熱心に通はなかつたことが斷つてある。殊に葵の上に對して愛著を感ずるのも、限なう心を盡し聞ゆる人に、いと能う似奉れるためである。これらはすべて藤壺との戀を暗示するものと解

せられる。しかし桐壺の巻の末尾に描かれた十二歳の源氏の戀心のみでは、これらの暗示は利かない。若菜の巻に至つては、「我御罪のほど怖ろしう、あぢきなきことに心をしめて、生ける限りこれを思ひなやむべき」を思うて、出家の要求をさへも卻するのである。果してこの巻に於ては、藤壺と源氏との戀が直寫される。しかもそれは、二人の關係の最初でない。既に「あさましかりし」ことがあつて、藤壺はそれを苦しんでゐる。さうして、「さてだに止みなむ」と決意しつつも、なほ引ずられて行くのである。遂に藤壺は罪の種を宿して「あさましき御宿世の程」に苦しみ惱む。この道ならぬ戀もまた讀者は既に豫め知つてゐるのである。でなければ若菜の巻以前に現はれるさま／＼の暗示は力を持つ筈がない。

もし我々が、六條御息所や藤壺や葵の上などを中心とする源氏の物語を、傳說として或は作者が前に書いたものとして、既に存したものと認め得るならば、帚木の書き出しは極めて自然であり、そのあとに地方官の妻や陋巷にひそむ女との情事が挿入されるのも不思議はないと肯くことが出來よう。我々は右の物語の既存を認めなければ理解し難い點があることを指摘した。さうしてそれを

認めれば源氏物語の構造が明かになる。我々はそれを認めて好いではなからうか。

右の如き觀察は源氏物語全篇に及ぼすことが出來るであらう。それによつて我々は、本文自身の中から、源氏物語成立の事情を見出し得るであらう。その時に初めて源氏物語本文批評の仕事は體をなすのである。古來の註釋家はこの點で殆んど仕事をしてゐない。たゞ源氏物語に關する鎌倉時代以後の傳承に從つて、この問題を不問に附し去らうとするに過ぎぬ。

源氏物語についての最古の記錄は、作者紫式部の日記の數節である。

うちのうへの源氏の物語人に讀ませ給ひつゝ聞しめしけるに、この人は日本紀をこそよみ給へけれ、まことに才有べしとのたまはせける。

源氏の物語おまへにあるを、殿の御覽じて、れいのすゞろごとどもいで來たる序に、梅の枝にしかれる紙に書かせ給へる。

すき者と名にし立れば見人の折らで過るはあらじとぞ思ふ

右衛門督。あなかしこ、このわたりに若紫やさぶらふとうかゞひ給ふ。源氏に似るべき人見え給はぬに、かのうへは、まいていかでものし給はむと聞ゐたり。

宣長はこれによつて源氏物語は紫式部の作なりと斷定する。しかし右の日記は、現存の源氏物語が「源氏の物語」と同一のものであるか否かについて何事をも語らない。この「源氏の物語」が恐らく現存の螢の卷と若紫の卷とを何程かの程度に含んだものであつたらうことは推測するに難くないが、單純に源氏の物語と呼んだところから見ると、非常に大部なものであつたと思へない。

源氏物語についての次に古い傳承は、道長の奥書である。「河海抄」(四辻善成著 足利初期)によると、

法成寺入道關白の奥書に云、此物語世に此式部が作とのみ思へり。老比丘筆を加る所也云々

しかしこの奥書は信じ難い。この種の奥書の必要が生じたのは、源氏物語が古典として尊重せられるに至つた後のことであつて、同時代たる道長の時代に間

時が遡る筈はないからである。それよりも注意すべきは、やゝ時代が下つて、花鳥餘情（一條禪閤兼良著）に引くところの、宇治大納言物語の一節である。

今昔越前守爲時とて才有て世にめでたくやさしかりける人は、紫式部が親なり。此爲時源氏はつくりたる也。こまかなる事どもを娘にかゝせたりけるとぞ。后の宮此事をきこしめして、むすめを召出しける。此源氏作たる事細々に申傳へたり。盛りて後つくりたるなりとも申、いづれかまことならん。

これによると紫式部を作者とする傳説は存在してゐたが、しかし作者に就ての異説は存してゐなかつたことが解る。紫式部日記に見ても、彼女が才を包まうとしたのはたゞ漢文學の知識に就てのみであつて、和文の物語の作者であることはさほどの誇りでもなくまた名譽でもなかつたらしい。從つて物語の作者に就ては、世人はさほど嚴密に記憶しようとはしなかつたと考へられる。またこの物語が純然たる壹女の獨創であるか、或は以前の物語によつたか、或は後人が加筆したか、といふやうなことも詳しくは注意せられなかつたのであらう。

かく見れば紫式部はいかなる意味の作者であるかは疑はしくなる。殊に院政の初期まで一世紀の間に、いかに本文が變化し增大したらうかを考へれば、鎌倉時代の傳本の直ちに信ずべからざるは明かである。

源氏物語の藝術的價値に就ては、自分は久しく焦點を定め惑うてゐた。しかしこの物語の成立を右の如き方針によつて明かにすることが出來れば、焦點の定め方もまた從つて指示されることと思ふ。もし現在のまゝの源氏物語を一つの全體として鑑賞せよと云はれるならば、自分はこれを傑作と呼ぶに躊躇する。それは單調である、繰り返しが多い。從つて部分的に美しい場面も、全體の鈍い單調さの内に溺らされてしまふ。古來この作が人々の心を捕へたのは、こゝに取扱はれる題材が深い人性に關與するものなるが故であり、また所々に極めて美しい場面があるからであつて、必ずしもその描寫全體が傑れてゐる故ではなからう。我々はこの物語を讀み行く際に、絶えず轉換して現はれてくる場面の多くが、描寫に於て不十分であることを感ずる。どれか一つをでも、もう一

る突き込んで書いてほしいと思ふ。例へば桐壺の更衣の愛と苦しみと死とが、もつと深く、十分に、描かれるならば、この一人の女の姿によつて象徴されるところは、同じやうな境遇の女が同じやうな不十分さで以て十人二十人と描かれた場合よりも、更に一層豊富であらう。その時に形式は一層簡素となり、意味は一層深まるであらう。然るにこの作は、藝術の象徴的な機能を解せずして、すべてを語らうとし徒らに面を塗りつぶすのである。題材が大きいといふことは、この題材の取扱ひ方が拙いといふことを、救ふ力は持つてゐない。しかしもしこの物語から或部分を抽き出して鑑賞するならば、即ちこの物語のうちに或短篇を讀むならば、事情は變化する。描寫の不十分も、繰り返しから切り放たれた時には、著しくその罪を減ずる。がこの場合に我々は、源氏物語全篇のうちに描寫の比較的巧妙な巻とまた著しく拙劣な巻とが混在することを注意しなくてはならぬ。

森鷗外氏は、源氏物語の文章が或抵抗に打勝たずしては理解せられないものであることを説き、「源氏物語は悪文だ」と云つた松波資之氏の語を擧げてゐる（註

野晶子氏、新譯源氏物語、序文）。鷗外氏はこの語が必ずしも源氏物語を謗つたのではないことを云つてゐるが、とにかく古來の學者の内にこの物語を惡文だと云つた人があることを知るのは自分にとつて心强い。確かに源氏の文章の晦澁は、作者の責任であつて、我々が語學の力の不足の故にのみ感ずるのではない。このことは枕草紙との比較によつても明かである。自分はこの晦澁の原因の重大な一つを描寫の視點の混亂に認め得ると思ふ。例へば「橋姫」の如きは、この混亂のために、不快な抵抗を感ぜずには讀むことが出來ない。作者は主格を省いて書きながら、作者の感想と、薫中將の心を以て見た情景と、姫君の心を以て見た情景とを、相接して並べるのである。早朝の庭に忍んで薫中將が姫君たちの樣子に感嘆してゐる。我々は薫の心持になつてこの情景を感ずる。然るに突如として作者がこの心持を批評する。我々は一度浸つた心持から又連れ出されねばならぬ。次で薫に見られるとも知らないでゐる姫君たちの恥かしがる氣持が姫君の側から描かれる。我々は姫君の心持に引き入れられる。とまた作者が第三者としての言葉を入れる。再び我々は引き戻される。この段取を頻々として繰り返しつゝ

描寫は進むのである。我々はこの三つの立場のいづれかに自分の位置をとることなくしては、唯一ある一つの世界を持つことが出來ぬ。この點に於ては、枕草紙の中の寫生文は、一つの視點によつて見られた明快な世界の描寫であるが故に、我々をして直ちにその美を感ぜしめるのである。

しかしこの物語の全體がすべて右の如き調子で書かれてゐるといふのではない。卷毎に或時はすべてを超越する客觀的な立場が優越し、或時は一つの場景全體が主人公の眼を以て見られることもある。さうしてその立場のとり方によつて描寫の技巧にも巧拙があると思ふ。客觀的な立場から描かれるときは、ともすれば説明に陥ちて具體的な姿が浮ばない。桐壺などはその好き例である。更衣がいかに人々に苦しめられたか、いかに悲しく死んで行つたかは、説明はされるが描かれてはゐない。また紅葉賀の試樂なども、「上達部皇子たちも皆泣きぬ」と書かれてはゐるけれども、何故泣いたかを肯かせるやうな描寫は何もない。枕草紙の試樂の夜の描寫などで補つて見なくては、この場の情景は明かに浮んで來ないのである。しかしかういふ説明の間にはめ込まれた細かい場景が、

要人物の視點から描寫されるときには、かなり活き〳〵とした姿が浮び上つてくると思ふ。若紫、花の宴、葵、賢木などの卷のうちには、さういふいくつかの場面がある。もとよりこれらの描寫にも視點の混亂がないとは云へぬが、それは比較的に輕微だと云つてよからう。源氏物語の最も美しい部分は、筋を運ぶ說明によつて連絡せられたこれらの個々の情景である。

もし我々が綿密に源氏物語を檢するならば、右の如き巧拙の種々の層を發見し、こゝに、一人の作者ではなくして、一人の偉れた文學者に導かれた一つの流派を見出し得るかも知れない。もしそのことが成功すれば、源氏物語の構圖の弱さが何に基くかも明かとなり、紫式部を作者とする「原源氏物語」を捕へることも出來るであらう。何人も認める如く、この物語に現はれる主要な女の多くは、愛人の獨占を欲するものである。そこから彼らの苦しみも生ずる。いかに多妻が公認せられる時代でも、戀に內在するこの獨占の要求は如何ともし難い。從つて主人公源氏は、その戀人の各に對して、この獨占の要求に應ずる態度を取らなくてはならぬ。しかも作者はこの主人公を、口先だけ優しい女たらしとし

てではなく、眞心から戀する男として描かうとする。從つて戀人の數をふやすと共に、主人公の描寫はますます困難の度を加へる。現在の源氏物語は、この困難に押しつぶされてゐる。源氏は一人の人間として描かれてゐない。その心理の動き方は何の連絡も必然性もない荒唐無稽なものである。しかし我々は「原源氏物語」に想到するとき、そこに幾人かの戀人に心を引裂かれながらもなほ一人の人間として具體的な存在を持つた主人公の存在を考へることが出來る。それは自己を統御することの出來ぬ弱い性格の持主である。しかしその感情は多くの戀に眞面目に深入りの出來るだけ豐富である。從つてこゝに人生の歡びとその不調和とが擴大して現はされる。この種の主人公が描出されたとき、源氏物語の構圖は初めて藝術品として可能なものとなるであらう。

以上は源氏物語を研究するについての一つの方針であつて、研究された結果ではない。綿密な研究の後にも或は、源氏物語が、古來云はれてゐる通り、紫式部一人の作であると結論されるかも知れない。しかし少くともそれが、一時

の作ではなくして徐々に増大されたものだといふ事だけは證明されさうに思ふ。がいづれにしても、現存の源氏物語をそのまゝに一つの藝術品として見るべきであるならば、それは傑作ではない。作者はこゝに取扱はれた種々の大きい題材を、正當に取扱ふ力を持たない人である。これだけは明かに斷言していゝと思ふ。

（大正十一年、十一月）

「もののあはれ」について

「もののあはれ」を文學の本意として力說したのは、本居宣長の功績の一つである。彼は平安朝の文學、特に源氏物語の理解によつて、この思想に到達した。文學は道德的敎誡を目的とするものでない、また深遠なる哲理を說くものでもない、功利的な手段としてはそれは何の役にも立たぬ、たゞ「もののあはれ」をうつせばその能事は終るのである、しかしそこに文學の獨立があり價値がある。このことを儒敎全盛の時代に、卽ち文學を道德と政治の手段として以上に價値づけなかつた時代に、力強く彼が主張したことは、日本思想史上の劃期的な出來事と云はなくてはならぬ。

然らば彼の意味する「もののあはれ」とは何であるか。彼はいふ（源氏物語玉の小櫛、二の卷、宣長全集五の一一二、六〇下）、あはれとは、「見るもの、聞くもの、ふるゝ事に、心の感じて出る、

歎息の聲であり、ものとは、物いふ、物語、物まうで、物見、物いみなどいふたゞひの物にてひろくいふ時に添ふる語(同上六二上一二)である。從つて、何事にまれ、感ずべき事にあたりて、感ずべき心をしりて、感ずるを物のあはれを知るといふ(同上六二上一二)。感ずるとは、「よき事にまれ、あしき事にまれ、心の動きて、あゝはれと思はるゝこと」である、古今集の漢文序に「感鬼神」と書いたところを、假名序に「おに神をもあはれと思はせ」としたのは、この事を證明する(同一一六二)。後世、あはれといふ言葉に哀の字を宛て、たゞ悲哀の意にのみとるのは、正確な用法とは云へない。あはれは悲哀に限らず、嬉しきこと、面白きこと、樂しきこと、をかしきこと、すべて嗚呼と感嘆されるものを皆意味してゐる。あはれに嬉しく、あはれにをかしく、といふ如き用法は常に見るところである。たゞしかし、「人の情のさま／＼に感ずる中に、うれしきこと、をかしきことなどには、感ずること深からず、たゞ悲しきこと憂きこと戀しきことなど、すべて心に思ふにかなはぬすぢには、感ずることこよなく深きわざなるが故に、しか深き方をとりわきて」、特にあはれといふ場合がある。そこから「あはれ」即「哀」の用語法が生れ

たのである（同一六一下）。

宣長の意味する「物のあはれ」がかくの如きものであるならば、それは我々の意味する「感情」を對象に卽して云ひ現はしたものと見ることが出來よう。從つて彼が、これを本意とする文學に對して、哲理の世界及び道德の世界の外に、獨立せる一つの世界を賦與したことは、時代を抽んずる非常な卓見と云はなくてはならぬ。

しかし彼は、文學の本意としての「物のあはれ」が、依つて以て立つところの根據を、何處に見出したであらうか。それは何故に哲理及び道德に對してその獨立を主張し得るのであるか。彼は文學の典型としての源氏物語が、「殊に人の感ずべきことのかぎりを、さま〴〵に書き現はして、あはれを見せたるもの」であると云つた（同一二一下）。さうしてこの物語をよむ人の心持は、物語に描かれた事を「今のわが身にひきあて、なずらへて」物語中の人物の「物のあはれをも居ひやり、おのが身のうへをもそれに比べ見て、物のあはれを知り、憂きをも思ひ慰むる」にあると云つた（同一七一上）。卽ち表現されたる物のあはれに同感し、憂きを慰め、

盡は「心のはるゝ」（玉二一上）經驗のうちに、美意識は成立するわけである。が表現された物のあはれは、いかなる根據によつて「心をはれ」させ、「うきを慰める」のであるか。また晴れた心の清朗さ、慰められた心の和やかさは、憂きに閉ぢた心よりも遙に高められ淨められてゐるのではないのか。ゐるとすれば、表現された物のあはれは、何故に讀者の心を和らげ、高め、淨化する力を持つのであるか。これらの疑問を解くことなくしては、物のあはれによつて文學の獨立性を確立しようとする彼の試みは、無根據に終ると云はれなくてはならぬ。

彼がこゝに根據づけとして持ち出すものは、物のあはれが「心のまこと」「心の奥」であるといふ思想である。彼は、「道々しくうるはしきは皆いつはれる上面のことにて、人のまことの情を吟味したるは、かならず物はかなかるべき」所以（石上私淑言下・全集五・五九〇―九一）を說いて、人性の根本を、物はかなくめゝしき實の情に置いた。即ち彼にとつては、「理知」でも「意志」でもなくてたゞ「感情」が人生の根柢なのである。從つて、表現された物のあはれに沒入することは、囚はれたる上面を離れて人性の奥底の方向に歸ることを意味する。特に彼が典型と認める中古の物語は、

「俗の人の情とははるかにまさりて、」「こよなくあはれ深き」、「みやびやかなる情」のかぎりを寫してゐる（玉の小櫛、全集五。一一九八―一一九九）故に、これを讀む人の心には、その日常の情よりも遙かに高い、淨められた、物のあはれがうつつてくるのである。

かくして前の疑問は、彼の「人情主義」の立場から解かれてゐる。がかく物のあはれを根據づけると共に、物のあはれをば單に感情を對象に卽して云ひ現はしたものとのみ見ることは許されなくなる。もとより物のあはれはその領域としては「人の感ずべき限り」を、卽ち廣さに於ては、單に官能的のみならず道德的宗教的その他一切の感情を、――例へば人の品位に感じ佛心の貴さにうたれると いふ如きことをも、――また深さに於ては、およそ人間の感受力の能ふ限りを、包括しなくてはならない。しかし最初に定義した如くいかゝゝなる感情も直ちにそのまゝに物のあはれと見らるべきであるとすれば、右の如き物のあはれの淨化作用は解き難いものとなるであらう。そこで彼は、（こゝに說く如き論理的必要によつてではないが、）物のあはれに性質上の制限を加へる。

（一人としては感情なきものはない。しかし彼は「物のあはれ知らぬもの」を認め

る。その一例は法師である。出家の道は物のあはれを知りては行ひがたきすぢなれば、强ひて心强く、あはれ知らぬものになりて、行ふ道」(全集五、一一六五)である故に、法師が眞に法師である限り、彼はあはれ知らぬものである。この意味では、物のあはれは世間の人情に卽するものと解せられなくてはならぬ。また他の一例は夫たる帝が悲嘆に沈めるに拘はらず、お側にも侍らで、月おもしろき夜に夜更くるまで音樂をして遊ぶ弘徽殿の如き人である(同、一一六四)。もとより彼女は喜び或は苦しむ心を持たぬ人ではない。彼女が帝の悲嘆に同情せぬのは、その悲嘆が彼女の競爭者たる他の女の死に基く故である。しかしたとひ、その悲嘆さへもが彼女の嫉妬を煽るにしろ、その嫉妬の故に心を硬くして、夫の苦しみに心を濕らさぬ女は、物のあはれを知るとは云へない。この例によつて見れば、物のあはれは單に自然的な感情ではない。(例へば嫉妬の如き。)むしろ或程度に自然的な感情を克服した、心のひろい、大きい、同情のこゝろである。

「物のあはれ知り顏をつくりて、なさけを見せむ」とするのは、まことにあはれを知るのではない(同、一一六六上)。卽ちこゝでは感情の誇張を斥ける。感情が純でな

くては物のあはれと云へぬ。

（三）「物のあはれを知り過す」のも物のあはれを知るのでない（同六六一下）。この「知り過す」とは、深く知る意ではなく、さほどに感ずべきでないことにもさも感じたやうに振舞つて、そのために、深い體驗を作ふべきことも輕易に、浮々と、經驗して通ることである。從つてその經驗は多岐であつても、内容は淺い。例へば移り氣に多くの女を愛するものは、「なさけあるに似たれども然らず。まことには物のあはれ知らざるなり。……これをもかれをもまことにあはれと思はざるからにこそはあれ」（同七〇一下）一人を愛する心の深さを知らぬものが、まことに物のあはれを知らぬものが、多くの人に心を移すのである。これは感傷及び享樂的態度を斥けた言葉と見られるであらう。從つて物のあはれは、感傷的でない、眞率な深い感情でなくてはならぬ。

これらの制限によつて、物のあはれは、世間的人情であり、寛い humane な感情であり、誇張感傷を脱した純な深い感情であることが解る。從つて物のあはれを表現することは、それ自身既に淨められた感情を表現することであり、そ

れに自己を沒入することは自己の淨められる所以であることも解る。かくて彼が古典に認める「みやび心」、「こよなくあはれ深き心」は、我らの仰望すべき理想となる。

　しかし彼が果して理想主義を說いて居るであらうか。「物はかなきまことの情」が人生の奧底であり、さうして物のあはれが純化された感情であるとすれば、その純化の力は人性の奧底たるまことの情に內在するのであるか。卽ち人性の奧底に歸ることが、淨化であり純化であるのか。云ひ換へれば、彼の所謂人性の奧底は眞實の Sein であると共に Sollen であるのか。彼はこの問題に答へて居らぬ。彼が物のあはれを純化された感情として說く典據は、源氏物語に散見する用語例である、從つて結局は紫式部の人生觀である。しかし彼は紫式部の人生觀がいかなる根據に立つかを觀察しようとはしない。紫式部は彼にとつて究竟の權威であつた。彼はたゞ紫式部に從つて、源氏物語自身の中から源氏物語の本意を導き出し、それをあらゆる物語や詩歌の本意として立てた。我々はここに彼の究竟の、彼の內に內在して彼の理解を導くところの、更に進んでは紫

式部を初め多くの文人に內在してその創作を導いたところの、一つの「理念」が反省せられてゐるのを、見出すことは出來ぬ。

かくの如く彼自身は說かぬが、しかし彼の言葉から我々は解釋し得る。彼の所謂「まごころ」は、「ある」ものでありまた「あつた」ものではあるが、しかし目前には完全に現はれてゐないものである。さうして現はれることを要請するものである。從つてそれは理想と見られてよい。彼が人性の奧底を說くとき、それは眞實在であると共にまた當爲である。その故に、あの「みやび心」は、――「まごころ」の藝術的表現は、――現はされたる理想としての意義を持つのである。

我々はこの宣長の美學說に、相當の敬意を拂ふべきである。或意味では、推古佛のあの素朴な神祕主義を裏づけるものは、宣長の意味での物のあはれだと云へなくはない。白鳳天平のあの古典的な佛像やあの刹那の叫びたる敍情詩についても同樣である。鎌倉時代のあの緊張した宗教文學、哀感に充ちた戰記物、室町時代の謠曲、德川時代の俳句や淨瑠璃、これらもまた物のあはれの上に立

つと云へよう。しかし我々は、これらの藝術の根據となれる物のあはれが、それぞれに重大な特異性を持つてゐること、さうして平安朝のそれも他の各に對して著しい特質を持つことを見のがすことが出來ない。これらの特異性を眼中に置くとき、特に平安朝文學の特質に對して親和力を持つ「物のあはれ」といふ言葉を、文學一般の本意として立てることは、或は誤解を招き易くはないかと疑はれる。

我々は宣長が反省すべくしてしなかつた最後の根據を考へて見なければならぬ。宣長は「もの」といふ言葉を單に「ひろく云ふ時に添ふる語」とのみ解したが、しかしこの語は「ひろく云ふ」ものではあつても「添ふる語」ではない。物いふとは何らかの意味を言葉に現はすことである。物見とは何物かを見ることである。更にまた美しきもの、悲しきものなどの用法に於ては、ものは物象であると心的狀態であるとを問はず、常に「或もの」である。美しきものとはこの一般的な「もの」が美しきといふ限定を受けてゐるに他ならない。かくの如く「もの」は意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられざる「もの」である。限定せられた何もので

もないと共に、また限定せられたもののすべてである。究竟のEinsであると共にAllesである。「もののあはれ」とは、かくの如き「もの」が持つところの「あはれ」——「もの」が限定された個々のものに現はるゝと共にその本來の限定せられざる「もの」に歸り行かんとする休むところなき動き——に他ならぬであらう。我々はこゝでは理知及び意志に對して感情が特に根本的であると主張する必要を見ない。この三者のいづれを根源に置くとしても、とにかくこゝでは「もの」といふ語に現はされた一つの根源がある。さうしてその根源は、個々のもののうちに働き、個個のものをその根源に引く。我々がその根源を知らぬといふことと、その根源が我々を引くといふこととは別事である。もののあはれとは畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならぬ。歡びも悲しみも、すべての感情は、この思慕を内に含む事によつて、初めてそれ自身になる。意識せられると否とに拘はらず、すべての「詠嘆」を根據づけるものは、この思慕である。あらゆる歡樂は永遠を思ふ。あらゆる愛は永遠を慕ふ。かるが故に愛は悲である。愛の理想を大慈大悲と呼ぶことの深い意味はこゝにあるであらう。歡びにも涙、悲しみにも涙、そ

の涙に温ほされた愛しき子は即ち悲しき子である。かくて我々は、過ぎ行く人生の内に過ぎ行かざるものの理念の存する限り、――永遠を慕ふ無限の感情が内に藏されてある限り、悲哀をば畢竟は永遠への思慕の現はれとして認め得るのである。それは必ずしも哲學的思索として現はれるのみでない。戀するものはその戀人に於て魂の故郷を求める、現實の人間を通じて永遠のイデアを戀する。戀に現れるものがその戀の永遠を思はぬであらうか。現實の生に於て完全に充たされることのない感情が、悲しみ、喘ぎ、戀しつゝ、絶えず迫り行かうとする前途は、極まることなき永遠の道である。人生に於ける一切の愛、一切の歡び、一切の努力は、すべてこゝにその最深の根據を有する。もののあはれが人生全般にひろまるのは、畢竟この故である。

かく見ることによつて我々は、物のあはれが何故に純化された感情として理解されねばならなかつたかの所以を明かに知ることが出來る。物のあはれとは、それ自身に、限りなく純化され淨化されようとする傾向を持つた、無限性の感情である。即ち我々のうちにあつて我々を根源に歸らせようとする根源自身の

働きの一つである。文學はこれを具體的な姿に於て、高められた程度に表現する。それによつて我々は過ぎ行くもの丶の間に過ぎ行くものを通じて、過ぎ行かざる永遠のもの丶の光に接する。

がまた右の理解と共に我々は、「物のあはれ」といふ言葉が、何故に特殊のひゞきを持つかの所以をも理解することが出來る。永遠への思慕は、或時代の精神生活全體に規定され、その時代の特殊の形に現はれるものであつて、必ずしも「物のあはれ」といふ言葉にふさはしい形式にのみ現はれるとは限らぬ。愛の自覺、思慕の自覺の程度により、或は、愛の對象、思慕の對象の深さ如何により、或時は「物のあはれ」といふ言葉が率直で情熱的な思慕の情の直接さを覆ふ虞れがあり、また或時は强烈に身を以て追ひ求めようとする思慕のこゝろの實行的な能動性を無視する虞れがある。「物のあはれ」といふ言葉が、その伴へる倍音の悉くを以て、最も適切に表現するところは、畢竟平安朝文學に見らるゝ永遠の思慕であらう。

平安朝は何人も知る如く、意力の不足の著しい時代である。その原因は恐ら

く數世紀に亙る平和な貴族生活の、眼界の狹小、精神的弛緩、享樂の過度、よき刺戟の缺乏等に存するであらう。當時の文學美術によつて見れば、意力の緊張、剛强、壯烈等を讃美するところや、意力の弱さに起因する一切の醜さを正當に評價する力は、全然缺けてゐる。むしろ意志の强きことが彼らには醜惡に感ぜられたらしい。それほど人々は意志が弱く、しかもその弱さを自覺してゐなかつたのである。從つてそれは、一切の體驗に於て、反省の不足、沈潛の不足となつて現はれる。彼らは地上生活のはかなさを知つてはゐる、しかしそこに充たされざる感情によつて追ひ立てられて、哲學的に深く思索して行かうとするのではない。また彼らは地上生活の愉悦を知つてもゐる。しかし飽くことなき樂欲に追はれて、飽くまでも愉悦の杯をのみ干さうとする大膽さはない。彼らは進むに力なく、たゞこの兩端にひかれて、低徊するのみである。かく徹底の傾向を缺いた、衝動追迫の力なき、しかも感受性に於ては鋭敏な、思慕の情の强い詠嘆の心、それこそ物のあはれなる言葉に最もふさはしい心である。我々はこの言葉に、實行力の缺乏、停滯せる者の詠嘆、といふ如き倍音の伴ふ

ことを、正當な理由によつて肯くことが出來る。
かくて我々は「物のあはれ」が、平安朝特有のあの永遠の思慕を現はしてゐるのを見る。我々はそれを特性づけて、「永遠への思慕に色づけられたる官能享樂主義」、「涙にひたれる唯美主義」、「世界苦を絶えず顧慮する快樂主義」或は「官能享樂主義に囚はれた心の永遠への思慕」、「唯美主義を曇らせる涙」、「快樂主義の生を彩る世界苦」等と呼ぶことが出來よう。

本居宣長は「物のあはれ」を文學一般の本質とするに當つて、右の如き特性を十分に洗ひ去ることをしなかつた。從つて彼は人性の奧底に「女々しきはかなさ」をさへも見出すに至つた。これは或意味では「絶對者への依屬の感情」とも解せらるるものであるが、しかし我々はこの表出にもつと弱々しい倍音の響いてゐるのを感ずる。永遠の思慕は常に「女々しくはかなき」といふ言葉で適切に現はされるとは考へられない。萬葉に於ける如き朗らかにして快活な愛情の叫び悲哀の叫び。或は殺人の血にまみれた武士どもの、あの心の苦闘の叫び。或はまた、禪の深い影響の後に生れたあの「寂」のこゝろ。それらを我々は「女々しくはかない」と

呼ぶことは出來ぬ。もとよりこゝにも物のあはれと通ずるもののあることは明かである。何故ならそれらは共々に永遠の思慕の現はれであるから。しかし力強い苦闘のあとを見せぬ、鋭さの缺けた、内氣な、率直さのない、優柔なものとして特性づけられる物のあはれは、――卽ちこの意味での本來の物のあはれは、嚴密に平安朝の精神に限られなくてはならぬ。

物のあはれをかく理解することによつて、我々は、好き意味にもあしき意味にも、平安朝の特殊な心に對して、正當な評價をなし得ようかと思ふ。それは全體として見れば、精神的の中途半端である。求むべきものと求むる道との混亂に苦しみつゝ、しかも混亂に氣づかぬ癡愚である。徹底し打開することを知らぬ意志弱きものの、燃え切らぬ感情の横溢である。我々はいかにしてもこゝに宣長のいふ如き理想的なみやび心を見出すことが出來ぬ。しかしまた我々は、この中途半端の現實を通して、熱烈に完全を戀ふる心の眞面目さをも疑ふことが出來ぬ。彼らの眼界の狹小、實行力の弱さは、云はゞ彼らにとつては宿命で

あつて、必ずしも彼らに責任を負はすべきものでない。この宿命の範圍內に於ては彼らは、その細やかな感受性を以て、感ずべき限りを感じ、戀ふべき限りを戀うた。この眞面目さが彼らの享樂主義をして、叛逆的な氣分や皮肉な調子に染まざらしめたのである。我々はこの點に彼らの功績を認めてよい。

なほこの點の考察については、平安朝文學に於ける婦人の功績を見落してはならぬ。平安朝盛期の傑作と目すべきものは、すべて皆婦人の作である。卽ち婦人がこの時代の精神を代表するのである。從つて我々はかの「物のあはれ」と女の心との密接な關係に想到せざるを得ない。

數多く描かれた戀愛の物語を通じて、我々はかく云ふことが出來る、この時代の男は女よりも遙かに肉的である、しかもそこに萬葉人に見る如き新鮮な、率直な緊張はなく、弛んだ倦怠の情に心を蝕ばまれてゐる、と。彼らの生活の內容をなすものは、官能的な戀か然らずば權勢である。しかも彼らは戀に於ても權勢に於ても、その精神的向上に意を用ゐることがない。然るに女は、戀を生命としつゝ、しかも意志弱き男の移り氣に絕えず心を掻き亂される。彼らが

驗に於て體驗するところは、遙かに切實であり、遙かに深い。彼らはこゝに總じて人生の意味價値を思量し、永遠への思慕に根ざす烈しい魂の不安を經驗する。かくて彼らの精神は、緊張し、高まり、澄み、さうして生産するのである。明かに女らは、精神的に云つて、男よりも上に出てゐる。しかし女らには、このより高い立場から男を批評する眼は開けなかつた。彼らにとつては、現前の男が畢竟男であつた。從つて彼らは、この與へられた男に於て、卽ち彼らの求むるものの存在しないところに、彼らの求むるものを搜した。こゝに彼らの哀感の特殊な魅力がある。彼らは官能的なる一切のものを無限の感情によつて凝視し、さうしてそこに充たさるゝことなき渇望を感ずるのである。

　我々は彼らの製作に横溢するあのはかなさ、あはれさの裏に、右の如き背景の存することを忘れてはならぬ。物のあはれは女の心に咲いた花である。女らしい一切の感受性、女らしい一切の氣弱さが、そこに顯著に現はれてゐるのは當然であらう。しかも女房當時の最も高き精神を代表するとすれば、この女らしい物のあはれによつてこの時代の精神が特性づけられるのも亦止むを得ない。

かく見ることによつてまた我々は、平安朝の「物のあはれ」及びその上に立つ平安朝文學に對しての、我々の不滿をも解くことが出來る。云ひ古されたとほり、それは男性的なるものの缺乏に起因する。しかもこれらの感情や文學を生み出した境位は、まさにその男性的なるものの缺乏なのである。我々は魅力の湧き出る丁度その源泉に不滿の根源を見出さねばならぬ。

（大正十一年、九月）

沙門道元

一　序言

自分は沙門道元の人格と思想とを語るに當つて、最初に先づ自分が「禪に就て門外漢であること」と、たゞ單に「道元に對する驚嘆を語るに過ぎないこと」とを斷つて置きたい。自分はたゞ自分が、彼の眞面目と感ずるところを書き現はすのみである。それによつて或人々の内に我々の祖國が生んだ一人の偉大な宗教家への關心を喚び起し、我々の文化の本質がこの種の宗教家を顧慮せずしては正しく理解せられるものでないことを明かにし得れば、自分は滿足する。

かゝる問題がある。(一)、禪に就て門外漢であるお前が、特に坐禪を力說した道元を理解するといふことは可能であるか。自ら揣らずして高きもの深きものを捕へようとするお前は、畢竟その高きもの深きものを低くし淺くするので

はないか。(二)、またたとひ或程度に理解し得たとしても、偉大な宗教家の人格とその顯現した眞理とを、文化史的理解に奉仕せしめようとするとは何の謂であるか。一切のものの根柢としてある宗教の眞理が受け容れられた時に、文化史的理解が何であるか。總じてお前の世の智慧を以てする一切の理解が何であるか。お前がもし宗教の眞理を得たとすれば、お前は究竟に達したのである。人類のさまざまの迷ひや願望や、歡びや苦しみ、それを通じて過去の人類の道を見出さうとする文化史的理解の如きは、もはや何の用もない。然るになほそこに執する心を保つてゐるとすれば、お前は畢竟宗教の眞理に觸れてゐないのである。

　この二つの抗議は確かに正しい。しかしそれが正しいことは直ちに自分の勞作を無意義にするものでない。自分はこれらの抗議に對して答へるところを持つてゐる。

　もし道元の眞理が純粹に直傳さるべきものであるならば、何故に彼はその多

豐な說敎の書を書き殘したか。

云ふまでもなく彼はそれによつて彼の眞理を傳へ得ると信じたからである。彼自身は修行の際に語錄を讀むことをやめて專心に打坐した。しかし打坐を重んずることは言葉による表現と背馳するものでない。彼は「邪師にまどはされ」てゐるもののために「佛家の正法を知らしめん」として正法眼藏を書き始めた。「頌につくらずとも心に思はんことを書出し、文筆とゝのはずとも法門を書くべき」ことを說いて、「理だにも聞えたらば、道のためには大切なり」と云つた。然らば與ふるものの側に於ては一切の論理的表現もまた可能とせられるのである。

然らば我々は彼の說敎書を讀む場合に、いかにして彼の眞理をうくべきであるか。

彼の指示するところによれば、直下承當の道は參師問法と工夫坐禪とである。今我々は彼の著書或は語錄を讀んでゐる。そこに、行と行との間に、彼の强い人格が躍如として現はれてゐる。即ち我々は彼に參することが出來るのである。さうして我々が彼に法を問ふ。彼はその殘した言葉の範圍に於て我々に答へる。

が我々はこの言葉を理解し得るために工夫し坐禪しなくてはならない。よろしい、我々は坐禪し冥想する。草庵樹下を擇ばない彼の精神より云へば、それが禪堂であると我々の書齋であるとは問ふ要はない。かくして我々は現在の禪寺と禪僧とに、――不淨なる寄附によつて建てられた寺院と、堂塔の建立に腐心し或は政治家資本家の「都合よき師となり或は佛教學に秀でんと努力する如き僧侶とに、――近づくことなくして參師問法し工夫坐禪することが出來る。現時の禪宗の門に入ることが必ずしも道元の眞理をうくる唯一の道ではない。或は、論を强めて云へば、現時の禪宗の門に入ることは却つて道元から遠ざかる所以である。何故なら道元を宗祖とする或宗派に於ては、今はもはや眞理王國の樹立を唯一の關心事とせず、巨大なる堂塔の建立と管長なるものの選擧とに力をつくしてゐる。聞くところによれば曾てその管長であつたある僧侶は近代稀れに見る高僧であつたさうである。恐らく彼はその坐禪工夫によつて大悟徹底した人であらう。從つて彼が、宗教家にとつて極めて多事であるべき現代にあつて、堂塔建立といふ如き閑事業にその精力を注ぐことは、――或は彼が五分を

も要しない簡単な揮毫のために少なからぬ報酬を要求することは、（この種のことは彼の意志ではないかも知れない、しかし彼の近侍の者がこの種の商人的態度を以て一種の「喜捨」を强要するとすれば、彼はその責を負はなければならぬ、）すべてこれらのことは彼の體得した眞理の流露であらう。しかしこゝに體得せられた眞理が、堂塔の建立に腐心することを唾棄し、一切の財欲を排斥した道元の眞理と同一である筈はない。いかに彼が高僧であつたにもせよ、我々は彼に近づくことによつて道元の眞理を遠ざからなくてはならぬ。道元の眞理をうくることを關心事とする以上は、この種の僧侶が「高僧」であるところの現時の寺院には、近づいてはならない。

しかしながら、參師問法と工夫坐禪とが門外にあつて可能であるとしても、それは直ちに我々が道元の眞理をうけ得るといふことにはならない。我々は道元の說くほどの强烈な覺悟を以て眞理に身を投げかけてゐるか。彼の說くほどの强烈な決意を以て工夫し坐禪してゐるか。これのみが我々の體得の眞僞を決定するのである。道元の言葉を論理的に理解することは左程困難でない。しか

しそれを體得することは、道元の深さに比例して難かしい。自分は正直に白狀する、自分はまだそれを得たといふ確信に達してゐない。しかしこのことは門外にあつて彼の道を得ることが可能でないといふ證據ではない。自分がそれを得ないのは自分の覺悟が足りないからである。それを足りさせる方法は、たゞ自分の内にのみあつて、門内に入ることにはない。

然らば自分は、彼の眞理を得てゐない自分は、彼に就て說いてはならないか。自分はさうは思はない。彼の言葉のうちにも自分が自信を以て「解し得たり」と感ずるものがある。門内の人の註釋を讀んで、自分の意見との一致を認め、或はその註釋の淺薄に氣づく場合もある。自分はこれらの點に就て說いてはならないとは考へることが出來ぬ。もとより自分は「解し得た」だけを自分の生活に實現し得たとは云はない。例へば、自分は彼が「衣糧に煩ふな」と云ひ、「須く貧なるべし、財おほければ必ずその志を失ふ」と云つた心持を解し得たと信ずる。これらは「一日の苦勞は一日にて足れり。」「往きて汝の有てる物を悉く賣りて、貧しき者に施せ。さらば財寶(たから)を天に得む。」「富あるものの神の國に入るはいかに難いか

な」といふ如き言葉と共に、唯一なる眞理を體得した人の自由にして清朗なる心境、その心境に映つた哀れな人間の物欲を、叱責しつゝ憐れみ嘆く心、の表現である。自分はその心を理解し、その心境に憧憬する。しかし自分は人並の暮らしをするために、明日を煩ひ、僅かながらも財を貯へ、また財を得るための努力をする。もし我々が自己の生活に實現し得たものでなければ說いてはならないのであるならば、自分は道元のあの言葉を說くべきでない。が自分はこの憧憬の故に、この理想の故に、これらの言葉を讃嘆していゝと感ずる。またこの言葉を讃嘆する權利に於て、大悟徹底した現時の禪僧に劣るとも思はない。彼らもまた我々以上に財を貯へ、或は「生活の保證」を求めてゐる。彼らは恐らく「貧なるべし」といふ言葉に「捕はれてはいけない」と悟つてゐるのであらう。が、この悟りそれ自身の價値は別として、この悟りの故に「貧」を說く心が我々に於てよりも一層よく理解せられてゐるとは思へない。

自分は、理解の自信を持ち得ない道元の眞理そのものについて、自分の解釋が唯一の解釋であると主張するわけでない。しかし少くともこゝに新しい解釋

の道と聞いたといふ事は云つてもよいであらう。それによつて道元は一宗の道元ではなくして人間の道元になる。宗祖道元ではなくして我々の道元になる。自分が敢てかゝる高慢な言葉をいふのは、宗派内に於てこれまで道元が殺されてゐたことを知るからである。在來の道元の傳記のうち、元亨釋書及び本朝高僧傳に載するところは、明治大正の歴史書に載するところの簡單にして無意義なる敍述と共に、單に彼の生活の重大ならざる輪廓を傳へたに過ぎぬ。たゞ一つ詳細なる傳記として彼の宗派の傳へる道元和尚行錄も、殆んど道元の人格を理解せざる者の手に成つたやうに見える。それに據つたらしい道元傳が永平寺藏版の道元全集卷頭に附せられてゐるところを見ると、この宗派の高僧たちも宗祖に對するかくの如き侮辱を寛容するほどに悟りを開いてゐるらしい。しかし自分は、道元の言葉に驚嘆すればするほど、この馬鹿々々しい傳記に對して憤りを感ぜずにはゐられない。こゝには道元の高貴なる人格的生活は看過され、あらゆる世間的價値と荒唐なる奇蹟とが彼を高貴にするために積み重ねられてゐる。もとよりこれらの傳記は、眞實に道元の著書に親しむものにとつては、

何等の害をも與へ得ないであらう。しかしこの偉大なる宗教家の傳記がかくの如き形にのみ製作せられてゐたといふ事實は、道元に對する理解がその宗派内に於てさへもいかに乏しかつたかを最も雄辯に語るものである。

禪門に入る人々は彼ら自身の悟りを目的とする。道元に對する歷史的理解の如きは第一義の問題でない。かく抗辯する人があるかも知れない。が、然らば彼らは何故に「彼」を宗祖とするのであるか。何故に彼の人格を核として集團を作るのであるか。彼の人格を核として集まり、しかも彼の人格に對する正しい理解を持たうとしないといふことは、正直な人間のすべきことでない。

――これらのさま〴〵な理由から、自分は門外漢として道元を說くことの、必ずしも無意義でないことを主張する。これが第一の抗議に對する自分の答辯である。

第二の抗議に對しては自分は先づ二つの問を提起する。人類の持つた宗教が單一の形に現はれずしてさま〴〵の「特殊の形」に現はれるのは何故であるか。ま

たその特殊の形に現はれた宗教が「歴史」を持つのは何故であるか。

宗教の眞理はあらゆる特殊、あらゆる差別、あらゆる價値をしてあらしむるところの根源である。それは分別を事とする「世の智慧によつては摑まれない。たゞ一切分別の念を撥無した最も直接なる體驗に於てのみ摑まれる。人はその一切の智慧を放擲して嬰兒のこゝろに歸つたときに、この榮光に充ちた無限の世界に攝取せられるのである。――自分はこのことを自證したとは云はない。しかし自分はそれを豫感する。さうしてしば〳〵「知られざる或者」への祈りの瞬間に、最も近くこの世界に近づいたことを感ずる。しかもそれは、世の智慧を擺脫し得ない自分にとつては、確乎たる確信の根とはならないのである。自分がそれを摑まうとするとき、僅かにそこには一切の「根源」がある。それは自分の生命でありまた宇宙の生命である。あるゆる自然と人生とを可能にするところの二つの大なる命である。それは永遠なる現在であり、この瞬間に直感せられる。かく理解せられたものは、祈りの瞬間に感ぜられるあの暖かい、云ふべからざる權威と親しみとを持つた、「あのもの」ではない。自分の「あのもの」は、「アパ

父よ、父には能はぬことなし」といふ如き言葉に、「御意のまゝをなし給へ」といふ言葉に、遙かに似つかはしい表現を得る。しかしこれらの言葉の投げかけられたあの神は、自分の神ではない。「あのもの」は畢竟知られざる或者である。

自分はロゴスの思想に共鳴を感ずる。不斷に創造する宇宙の生命の思想にも共鳴を感ずる。時にはかくの如き全一の生が例へば限りなく美しい木の芽となつて力強く萌え出でてくる不思議さに我を忘れて見とれることもある。しかしこの種の體驗は自分の內に眞理を植ゑてはくれない。自分の求めるのは「御意のまゝに」といふ言葉を全心の確信によつて發言し得る心境である。「知られざる或者」が「知られたる者」に化することである。イエスが神を信じた如くに自分の或者を信じ得ることとである。自分は永い間それを求めた。しかし現代の「世の智慧」に煩はされた自分にとつて、このことはいかに困難であらう。

この種のこゝろにとつて唯一絕對なる宗教の眞理が、苦しみつゝ追ひ求める最高の價値として感ぜられるのに何の不思議があらう。其眞理の內に生きる人にとつては、それは相對的に位置づけられた「價値」なるものではないかも知れな

い。しかしそれを得ようとするものにとつては、たとひ價値のなかの價値であるにしても、とにかく價値であることを失はない。

我々は在來の宗教をかくの如き求める者の立場から觀察するとき、そこに宗教的眞理の特殊の表現のみあつて、宗教的眞理そのものの存在しないことを、涙する心によつてうなづくことが出來る。人々は追ひ求めた。人々は直感した。さうしてその心の感動をその心に卽して現はした。彼の直感したものは絕對のものであらう。しかし彼の心の感動は彼の心が特殊である限り特殊であらざるを得ない。かくして絕對者は常に特殊の形に現はされる。その特殊の形が永遠にして神的なる價値を擔ふのは、それが絕對者を現はす故である。しかしそれが絕對者を現はすに拘はらず常に特殊の形であるところに、我々は、追求し苦しみ喜んだ人々の、價値を求めて喘いだ心を感ずることが出來る。

もとより我々が或一つの宗教を特殊の形と認めることは、その宗教の信者にとつては許されないことであらう。例へば基督を信ずる者にとつては、基督教は特殊な形ではなくして絕對的宗教である。彼らはナザレのイエスが、舊約聖

書の内に神の約した基督であり、神の子であり、さうして人間救濟のために多くの苦難を受け、十字架につけられ、三日目に甦つたことを信ずる。(この歴史的事實を信ぜざるものは、基督を信ずるのではない。基督を單に偉人或は宗教的天才と見て、神の子であることを象徴的に解するのは、全然別の信仰である。)パウロは基督を信じた。基督の十字架は彼にとつて絶對的眞理であつた。彼が「世の智慧」を斥けて「神の智慧」を說くのは、この眞理を受けしめんがためであつて、究竟の一、或は無念の眞如を受けしめんがためではない。人格的なる神、エリヤとモーセをイエスに遣はした神、雲より聲を出して「これはわが愛しむ子なり、汝らこれに聽け」と命じた神、その神が「死人の復活により大能をもて神の子と定め」たイエス・キリスト、「神に立てられて汝らの智慧と義と聖と救贖とになれる」イエス・キリスト、——これこそ彼の宗教の根本直觀、根本事實である。彼にとつてはこの事の他に何らの眞理も奥義もない。

が我々はパウロにとつて直觀的なこれらの事象を純粹に象徴的に解する場合にも、なほそこに限りなき深さを感ずる。自分は雲より出づる神自身の物理的

な聲を信ずることが出來ない。しかし祈りの對象たる「知られざる或者」が人格的なる或者であること、卽ちそれが絕對者でありながらしかも個性的なものであることは、――自分を包攝しつゝしかも自分と對するものであるといふことは、理解し得られるやうに思ふ。從つてこの或者が聖靈によつて或人間を神的に高め、その高められた人間がわれらの智慧と義と聖と救贖とになつたことも、信ずることが出來る。しかしこゝには明かに基督を唯一の救とする信仰は失はれてゐる。基督は人間に貶される。基督の他にも基督と意味を同じくする多くの聖者が認容せられる。例へば我々は親鸞に於ても聖靈によつて高められた一人の仲保者を認め得よう。雲より聲を出す神と淨土に坐する阿彌陀佛とがその直觀的な姿に於て甚だしい相違を示すに拘はらず、神を愛なりとする直觀に於ては兩者は極めて近い。我々は基督を信ずることによつて親鸞を斥けることは出來ぬ。從つて基督教を絕對的宗教と見ることも出來ぬ。

　こゝに於て我々はいくつかの眞實の宗教を認めざるを得ない。それらは根をひとしくする故に、卽ち共に絕對者を現はす故に、すべて永遠にして神的であ

る。しかし我々はこれらを共に認めることによつて、これらの信仰のいづれにも屬することが出來ない。我らは新しく神を求めるのである。基督の神、親鸞の佛をすべて象徴的表現と見、それらの各に現はされてしかも現はしつくされない神を求めるのである。(それは自分にとつて知られざる或者である。)が基督にとつても親鸞にとつても、彼らの神と佛とは我々の意味する「象徴」ではなかつた。彼らはその直觀せる姿に於て神と佛との實在を信じた。我々はこゝに「特殊の形」を感ぜずにはゐられない。

かくの如き觀察によつて自分は、宗教的眞理がたゞ特殊の形にのみよつて現はされるといふ。一切の宗教は、この絶對の眞理を直感した或特殊なる人格のまはりに、この眞理を願望する無數の心が集まり、そこにその時代特殊の色をつけつゝ結晶したものである。そこに直感され願望された眞理が絶對のものであるにしても、人間の心が十全のものではなく時代の特性と個人の性格とによつて特殊である限りは、この結晶は特殊であることを脱がれない。

かく見れば個々の宗教が「歴史」を持つこともまた理解し易い。宗教の眞理が本

性永遠にして不變なる一切の根源であることと、特殊な形にしか現はれない現實の宗教が必ず歴史的に變遷することとは、何ら矛盾するものでない。いかなる宗教に於ても宗祖、或は新しい運動の創始者は、その說くところの眞理を究竟のものとして與へる。從つて彼の立場からはこの眞理の歴史的開展といふ如きことは許されない。しかし歴史は、これらの眞理がたゞ特殊の形にのみ現はれてゐること、從つて時代と共に他の特殊に移り行くことを實證する。古き基督教が旣に第四福音書に至つていかに重大な變化を受けたか。同じき釋迦の教が時代と共にいかに夥多な經典を產み出したか。これらのことは旣成の宗教を宗教的眞理そのものと混同することによつては決して理解されないであらう。

自分の提出した問をかく答へることによつて、第二の抗議への答辯は容易にされる。旣成の宗教をすべて特殊の形と見、その宗教の內に歴史的開展を認めることは、畢竟宗教を歴史的に取扱ふことである。我々はこの態度の故にいづれかの一つの宗教に歸依することは出來ぬ。しかしいづれの宗教に對してもその永遠にして神的なる價値を看過しようとはしない。況んや一切のものの根源

たる究竟の眞理を文化體系に服屬せしむるのではない。もし我々が旣成の宗教のいづれかに於て一切のものの根柢たる絕對の眞理を受けることが出來れば、その時我々にとつてこの宗教は「特殊の形」ではなくなり、一切の歷史的開展は無意義となるであらう。しかし我々が旣成の宗教のいづれにも特殊の形に現はれた眞理を認め、しかもそのいづれにも現はしつくされてゐない「或者」を求めるならば、我々は宗教の歷史的理解によつてこの「或者」を慕ひ行くのである。

我々はこの種の果てしのない思慕と追求を人類の歷史の巨大なる意義として感ずる。いかに彼らが迷ひ苦しみ願望しつゝ生きて行くか。いかに彼らがその有限の心に無限を宿さうとして努力するか。永遠を欲する！深い永遠を欲する！しかも欲する心は過ぎ行く心である。或者はその心に無限なるものの光を湛へた。人々は歡喜してその光を浴びた。しかし——その光もまた有限の心に反射された光であつた。人々は更に新しい輝きを求めて薪を漁る。これら一切の光景が無限なるものの徐々たる展開でなければ、——神の國の徐々たる築造でなければ、總じて人類の生活に何の意義があるだらう。

自分はこの心持を以て第二の抗議に答へる。自分が絶對の眞理を體得してゐないのは事實である。體得してゐないからこそ探求してゐるのである。さうして探求者がその探求の記錄を書くことは、彼自身にとつて最も自然なことである。自分は自ら持たざる眞理を人に與へようとはしない。自分は自分の受けた感動をたゞ自分の感動として書く。この意味で自分は越權なことはしてゐない。また自分が文化史的理解のために道元を使はうとすることも、人類の歴史のうちに眞理への道を探らうとするものにとつては、當然のことでなくてはならぬ。あらゆる程度の宗教を特殊の形と認めるものには、宗教もまた人類の歴史の一部分である。

二　道元の修行時代

或時建仁寺の僧たちが師榮西に向つて云つた。「今の建仁寺の寺屋敷は鴨河原に近い。いつかは水難に逢ふでありませう。」榮西は答へた。「自分の寺がいつか

は亡び失せる――そんなことを考へる必要はない。印度の祇園精舍は礎を留めてゐるに過ぎぬ。重大なのは寺院によつて行ふ眞理體現の努力である。」

或時一人の貧人が建仁寺に來て云ふには、「私共夫婦と子供はもはや數日の間絕食して居ります。餓死する他はありませぬ。慈悲を以てお救ひ下されたい。」榮西は物を與へようとしたが、折惡しく房中に衣食財物がなかつた。で彼は、藥師の像の光の料に使ふべき銅棒を取つて、打ち折り束ねまるめて貧人に與へた。「これで食物を買ふがよい。」貧人は喜んで去つた。しかし弟子たちは承知しなかつた。「あれは佛像の光だ。佛の物を私するのは怪しからぬ。」榮西は答へた。「まことにその通りである。が佛は自分の身肉手足を割いて衆生に施した。その佛の心を思へば、現に餓死すべき衆生には佛の全體を與へてもよからう。自分はこの罪によつて地獄に落ちようとも、この事を敢てするのだ。」

また或時、貧乏な建仁寺では、寺中絕食したことがあつた。その時一人の檀那が榮西を請じて絹一疋を施した。榮西は歡喜のあまり人にも持たしめず、自ら懷中して寺に歸り、知事に與へて云つた、「さあこれが明日の朝の粥だ。」とこ

ろへ或俗人の所から、困る事があるについて絹を少し頂きたいと頼んで來た。榮西は先刻の絹を取り返してその俗人に與へ、あとで不思議がつてゐる弟子だちに云つた、各は變な事をすると思ふだらうが、我々僧侶は佛道を志して集まつてゐるのだ。一日絶食して餓死したところで苦しい筈はない。世間的に生きてゐる人間の苦しみを助けてやる方が、意味は深い。（正法眼藏隨聞記）

以上は我國に禪宗を傳へた榮西の言行の一端である。

この時代には鎌倉初期の社會革命は既に完成されつゝあつた。曾て上層階級であつた公家の階級は、昔ながらの官位と儀式と習俗とを保持しながらも、もはや力なき形骸に過ぎなかつた。曾て中層或は下層にあつて永い間の侮蔑と屈辱に甘んじてゐた武士の階級は、公家の奴僕即ち侍といふ名を保存しつゝも、今や上層としての實權を握り、自己の要求に從つて社會の新組織を樹立しかゝつてゐた。が數世紀の間人心を支配した南都北嶺の教權は、古い政治的權力の支配を脱すると共に、なほ新しい政治的權力の支配には服しないで、自らの經

濟力と武力とを以て獨立の勢威をふるつた。それはもはや宗教ではなくして政治的權力である。僧徒は法悅をも眞理をも捨てて、たゞ世俗的なる福利を追つた。社會革命が生んだ人心の動搖、その動搖のなかから聞える信仰への叫び、それらは彼らの關するところでなかつた。榮西が建仁寺にあつて貧者のために自己の饑死を賭しようとした頃には、南都の衆徒は蜂起して寺領のために血を流し、山門の衆徒は近江に下りて長者の家を燒き人を殺し、或は京都に下つて公家の階級を脅した。

かくの如き運動と關係なく京都の諸寺にあつて佛事につとめた僧侶たちも、實力を失つた公家階級の一部として、たゞ因習的に儀式を行ひ、公家の生活の古いプログラムを充たすに過ぎなかつた。一切經會、御八講、祈雨御讀經、御逆修、塔供養、放生會、――それらは賀茂祭、五龍祭、大嘗會などと異なるところがない。

この時民衆の苦惱を救ふべく現はれた宗教家には、榮西の徒の他にも源空の一派があつた。その道が著しく相違するに關はらず、兩者は共に眞實の宗教で

ある故を以て民心に威力を與へた。が、この現象は、既に宗教としての活力を失つた古い教權にとつては、最も大なる脅威でなくてはならぬ。かくて山門の衆徒は榮西を訴へ、公家階級もそれに同じて達磨宗停止の令を發した。南都の衆徒は源空を法敵として立ち、公家階級も亦念佛宗の法師原を狂僧と認めて、源空の上足を斬り、その徒を獄に投じ、源空等を流罪に處した。が、滅び行く教權や公家階級の力は、眞に動きつゝある新興の力を如何ともすることが出來なかつた。僧衆の食物にさへも事缺いた建仁寺には既に年少の道元が居り、源空の墓を山門の衆徒に發かれた念佛宗には既に親鸞が熟しつゝあつた。

榮西が死んだのは道元十六歳の時である。道元は眞實の道心の故に山門を辭して諸方を訪ひ、遂に榮西によつて法器とされた。が右に擧げた榮西言行の二三は、道元の實見であるか或は傳聞であるか、明かでない。たゞこれらの榮西の言行が道元の心に深い印象を殘し、後年の彼によつて意味深く語られるところに、我々は榮西の道元に與へた眞の感化を想像することが出來る。官位權力といふ如き外面的な福利を追ふのが僧侶の常道である時代に、あらゆる迫害と

逆遇に堪へて眞理の探求と慈悲の實行に沒頭した一人の僧侶、――さうしてこの僧侶の言行に眞實の道を認めた年少の弟子。そこに著しいのは一つの「宗派」の勃興ではなくして、永遠に現在なる價値の世界の力强い顯揚である。後年の道元が佛法に關する師との問答を語らずして、たゞ單純に師の言行を語り、さうして「先達の心中のたけ、今の學人も思ふべし」と云つたことは、自分が在來不用意に作つてゐた禪宗の概念を崩れさせるに十分であつた。

榮西の死後道元は、建仁寺の明全に就いた。道元の言葉によれば、「全公は祖師西和尙の上足として、ひとり無上の佛法を正傳し」た人である。

後年の道元はこの明全についてもたゞその人格のみを語つてゐる。彼はいふ、――先師全和尙入宋を企てた時に、本師叡山の明融阿闍梨が重病で死に瀕した。その時明融が云ふには、「自分は老病で死ぬのも遠くない。入宋をのばして自分の老病を扶け、冥福を弔つてほしい。入宋は自分の死後でも遲くはあるまい。」明全は弟子法類等を集めて評議した。「自分は幼少の時兩親の家を出てから、

この師の養育をうけて、この様に成長した。その養育の恩は實に重い。のみならず、佛法の道理を知つて、幾分の名譽を得、今入宋求法の志を起したのも、皆この師の恩でないものはない。然るに今師は老病の床について、餘命いくばくもない。再會期し難きを思へば、入宋を留め給ふ師の命もそむき難い。今身命を顧みず入宋求法するのは、慈悲によつて衆生を救ひ得むためである。このために師の命にそむいて宋土に行くことは、道理あることであらうか。各の考を聞きたい。」人々は皆答へた。「今年の入宋はお留りなさるがよい。師の死期はもう極つてゐる。今一年や半年入宋が遲れたとて何の妨げがあらう。來年入宋なされば師の命にもそむかず入宋の本意も遂げられる。」この時道元も末臘にあつて云つた。「佛法の悟りが今はこれでよいと思はれるならば、お留りになる方がよい。」明全は答へた。「さやう、佛法の修行はこれほどで好からう。始終このやうであれば、出離得道するだらうと思ふ。」道元は云つた。「それならばお留りなさるがよい。」そこで評議が了つて、明全は云つた。「皆の〳〵の評議、いづれも皆留るべき道理のみである。が自分の所存はさうでない。今度留つたところ

で、死ぬにきまつた人ならば死んで行くであらう。また自分が看病したところで、苦痛が止む筈はない。また自分が臨終の際にすゝめたからと云つて、師が生死を離れられるわけでもない。たゞ師の心を慰めるだけである。これは出離得道のためには一切無用だと思ふ。寧ろ自分の求法の志を妨げたために罪業の因縁となるかも知れない。しかしもし自分が入宋求法の志を遂げて、一分の悟りでも開いたならば、たとひ一人の人間の迷情に背いても、多くの人の得道の因縁となるであらう。この功徳がもしすぐれてゐるならば、師への報恩にもなるわけである。たとひ渡海の間に死して目的が達せられなくとも、求法の志を以て死ねば本望と云つてい丶。玄奘三藏の事蹟を考へるがよい。一人のために貴い時を空しく過すのは佛意にはかなふまい。だから今度の入宋はもう決心した。」かくて明全は遂に宋に向つた。

道元はこの眞實の道心に打たれた。後年彼がこの話をした時、弟子懷奘は問うていふ、「自らの修行のみを思うて老病に苦しむ師を扶けないのは、菩薩の行に背きはしないか。」道元は答へた、「利他の行も自利の行も、たゞ劣なる方を捨

てて勝なる方を取るならば、大士の善行になるだらう。今生の暫時の妄愛は道のためには捨てゝよい。」(隨聞記五)

これが明全の道元に與へた眞實の影響である。こゝに眞理探求體現の純粋な情熱がある。こゝから彼の眞理の世界に對する異常な信仰が生れた。後年の彼はいふ、――佛法修行は、眞理の探求體現は、ある目的のための手段ではない。眞理のために眞理を求め體現するのである。眞理の世界の確立が畢竟の目的である。行者自身のために眞理を求めてはいけない。名利のために、幸福のために、靈驗を得んがために、眞理を求めてはならない。例へば衆生に對する慈悲は、自身のためでも他人のためでもなくして、眞理それ自身の現はれである。從つて慈悲の實行は、「身を佛制に任じ」「佛法のためにつかはれて」なさしめらるる所、即ちたゞそれ自身を目的とする眞理の發動にほかならぬ。(隨聞記一、五、學道用心集四)――この覺悟にとつては自らの修行は自らのためではない。自他を絶した大いなる價値の世界への奉仕である。このことを道元は明全の人格から學んだ。それは道元の生活にとつて、一つの力強い進轉でなければならぬ。

が何故に入宋求法がそれほどに重大であつたか。宋土に入れば直ちに眞理を摑み得る如く考へるのは、あまりに甚だしい外國崇拜ではないか。この間に對しては我々は再び彼の時代を顧みなくてはならぬ。彼の時代は南都北嶺の衆徒が放火殺人を事とする時代である。或は官僧が滅び行く階級と共に娛樂を事とする時代である。眞實に道を求むる者は當然新しい活力ある方向に向はなくてはならぬ。彼はいふ、「悲しむべし邊鄙の小邦、佛法未だ弘通せず、正師未だ出世せず、たゞ文言を傳へ名字を誦せしむ。もし無上の佛道を學ばんと欲せば遙かに宋土の知識を訪ふべし。正師を得ざれば學ばざるに如かず。」(學道用心集五)これ彼が禪宗を以て正法とするが故のみの言ではない。墮落せる當時の精神生活に對する彼の正しい反撥である。こゝに於て入宋求法は、眞實の道の探求を意味しなくてはならぬ。

價値の世界に於ては國土の別は末である。より高き價値に對して盲目であることは、いかなる場合にも褊狹の誹を免れない。道元は既に年少の頃よりこの

偏執を脱してゐた。彼はいふ、――自分は最初無常によつて少しく求道の心を起し、終に山門を辭して遍く諸方を訪ひ道を修した。が、その頃には、建仁寺の正師にも逢はず、また善き友もなかつた故に、迷つて邪念を起した。それにはその頃の教道の師の言葉も責があつた。彼らは、先輩の如く學問して天下に名高い人となれ、と教訓したのである。で自分は弘法大師のやうに偉くなろうなどと考へてゐた。ところがその後高僧傳などを讀んで見ると、さういふ心は厭ふべきものとせられてゐる。自分は考へた。名聞を思ふにしても、當代の下劣の人に好しと思はれるよりは、上古の賢者未來の善人を愧ぢる方がよい。偉くならうと思ふにしても、我國の誰のやうにと思ふよりは、支那印度の高僧のやうにと思ふがよい。或は佛菩薩のやうに偉くならうとこそ思ふべきである。かう氣づいてからは大師等は土瓦のやうに思はれ、心持が全然變つた。（隨聞記卷四）即ち彼の世界は國土の限界を超越した意味價値の世界であつて、そこには最高の權威として佛菩薩が君臨する。向上の一路はたゞこゝに向ふのみである。

道元は二十四歳の時宋に入つた。途次船中の出來事に就て彼は語る、――自分は船の中で痢病にかゝつた。その時惡風が吹き出でて、船中は大騷ぎになつた。するとその騷ぎで自分の痢病は止つてしまつた。彼はこのことからも一つの眞理を見出してゐる。「心的の緊張は肉體の病に打ち克つものである。」(同上第五)

彼は宋に入つて天童如淨に就いた。如淨は「名を愛すること」を「禁を犯すこと」よりも惡しとする人であつた。「何故なら犯禁は一時の非である。愛名は一生の累である。」彼は一生の間帝者と官員を遠ざかり、まだらなる袈裟をつけず、常に黑き袈裟裰子を用ゐた。さうして十九歲より六十五年の間、時に臂肉の爛壞することがあつても、緊張した坐禪の生活は絕えなかつた。道元はいふ、「まのあたり先師を見る、これ人に逢ふなり。」(正法眼藏行持)

道元の天童禪院追懷は、いかに彼が如淨の鍛錬を受けたかを語つてゐる。――如淨は、夜は二更の三點まで坐禪し、曉には四更の二點より起きて坐禪する。われ〳〵も長老と共に僧堂の內に坐するのである。一夜もこれを忽せにしたこ

よがない。その間に衆僧は多く眠に陥る。長老は巡り行いて、睡眠する僧をば或は拳を以て打ち或は履をぬいで打つ。なほ眠る時には照堂に行いて鐘を打ち、行者を呼び、蠟燭をともしなどする。さうして卒時に普説していふ、「僧堂の内で眠つて何になる。眠る位なら何故出家して禪堂に入つたのだ。世間の民衆は勞働に苦しんでゐる。何人も安樂に世を過してはゐない。その世間を逃れて禪堂に入り、居眠りをして何になる。生死事大、無常迅速と云はれてゐる。片時も油斷はならない。それを居眠りするとは何たるたはけだ。だから眞理の世界が衰へるのだ。」或時近仕の侍者たちが長老に云つた、「僧堂裡の衆僧、眠り疲れて、或は病にかゝり退心も起るかも知れぬ。これは坐禪の時間が長いからであらう。時間を短くしてはどうか。」長老はひどく怒つて云つた、「それはいけない。道心のないものは、片時の間僧堂に居ても眠るだらう。道心あり修行の志あるものは、長ければ長いほど一層喜んで修行するだらう。自分が若かつた時或長老が云つた、以前は眠る僧をば拳が缺けるかと思ふほどに打つたが、今は年とつて力がなくなり、强くも打てぬ。だからいゝ僧が出て來ない、と。その通り

だ。」（隨聞記第二）

が如淨の鍛錬は、坐禪が眞理への道であることの確信に基くのである。卽ち彼の呵嘖は彼の慈悲である。道元はこのことについて云つた、――淨和尙は僧堂に於て眠れる僧を呵嘖したが、しかし衆僧は皆打たれることを喜び、讚嘆した。或時上堂のついでに淨和尙はいふ、「自分はもう年老いた。今は衆を辭し、菴に住して、老を養つてゐたい。が自分は衆の知識として、各の迷を破り、道を授けんがために、住持人となつてゐる。そのために呵嘖し打擲する。自分はこの行を恐ろしく思ふ。しかしこれは佛に代つて衆を化する方式である。諸兄弟、慈悲を以てこの行を許して貰ひたい。」これを聞いて衆僧は皆淚を流した。（同上第一）

　この慈悲心とあの嚴しい鍛錬と、これ道元の心に深く記された如淨の面目である。こゝにも眞理の世界を確立しようとする火の如き情熱の具現者がある。彼の道が唯一の道であるか否かは別問題として、その力強い人格は嘆美に價する。道元はこの人格に打たれて、恐らく衆僧と共に泣いたであらう。「これ人に

迷ふなきの讃嘆は、この人格に對する嘆美の聲でなくてはならぬ。

が道元に力を與へたものは、右の如き淨和尚の人格のみではない。如淨を中心とする天童禪院の雰圍氣も亦た彼に力強い影響を及ぼした。彼はいふ、――大宋國の叢林には、末代と雖、學道の人千人萬人を數へる。その中には遠國の者も郷土の者もあるが、大抵は貧人である。しかし決して貧を憂へない。たゞ悟道の未だしきことをのみ憂へて或は樓上に或は閣下に、父母の喪中でもあるかの如くにして、坐禪をしてゐる。自分が目のあたり見た事であるが、或西川の僧は遠方よりの旅のために所持の物を悉く使ひ果して、たゞ墨二三丁のみを持つてゐた。彼はそれを以て唐紙の下品な弱いのを買ひ、衣服に作つて着た。起居の度毎に紙の破れる音がする。しかし彼は意としなかつた。或人が見かねて、郷里に歸り道具裝束を整へてくるがいゝ、とすゝめると、彼は答へていふ、郷里は遠方だ。途中に暇をかけて學道の時を失ふのが惜しい」かうして彼は寒さにも恐れず道を學んだ。かういふ緊張した氣分の故に、大國にはよき人が出

るのである。(同上第六)——また彼はいふ、——大宋國によき僧として知られた人は皆貧窮人である。衣服もやぶれ、諸縁も乏しい。天童山の書記道如上座は官人宰相の子であつたが、親類を離れ、世利を捨てたために、衣服の如きは目もあてられなかつた。自分は或時如上座に問うて云つた、「和尚は官人の子息、富貴の種族だ。どうして身まはりの物が皆下品で貧窮なのか。」如上座は答へて云つた、「僧となつたからだ。」(同上第五)

この種の雰圍氣が道元を取り卷いた。そこで彼は精進して道に向つた。或時彼が古人の語錄を讀んでゐると、或西川の僧が彼に問をかけた、「語錄を見て何になる。」彼は答へた、「古人の行履が解るだらう。」「それが何になる。」「鄉里に歸つて人を教化するのだ。」「それが何になる。」「衆生を救ふのだ。」「要するにそれが何になる。」こゝで彼は考へた。なるほどすべては無用である。專心に打坐して眞理を闡めば、そのあとは語錄公案の知識がなく、また一字も知らない場合にも、說き盡せない泉が內から湧いて出よう。「何になる」とは眞實の道理である。こゝ

に於て彼は語錄を讀むことをやめて、專心に坐禪に向つた。(同上第二)

坐禪は如淨の最も重んずるところであつた。彼は如淨のもとに晝夜定坐して、極熱極寒をも厭はなかつた。他の僧たちが病氣を恐れて暫く打坐を忽せにするのを見ると、彼は思つた、「たとひ發病して死ぬにしても、自分はこれを修しよう。修行しないでゐて體を全うしたところで、それが何になる。また病を避けたつもりでも、死は何時自分に迫るか解らない。こゝで病んで死せば本意である。大宋國の善知識のもとで、修し死に死んで、よき僧に弔はれるのは、結構なことだ。日本で死ねばこれほどの人には弔はれまい。」かくして彼は晝夜端坐を續けた。(同上第二)

如淨もまた彼を認めて云つた、「お前は外國人ではあるが器量人だ。」(同上第六)

この如淨のもとに道元は「一生參學の大事」を終つたのである。しかしその終りがいかにして來たかは、我らの說き得べき事でない。もしそれが言葉によつて現はし得られるものならば、行によつて證入すべき禪の道は無意義に化するのである。確かにそれはたゞ一瞬の出來事であつたかも知れない。しかしこの一

瞬によつて彼は一つの世界から他の世界へ飛躍した。さうしてこの一瞬の光耀を作り出すために、彼の大力量を以てしてなほ永い難行苦行が必要であつた。これこそは最も個性的な、また最も神秘的な、不可説の瞬間なのである。

もとより人はこの瞬間に導き來る難行工夫について詳しく語ることが出來る。またこの瞬間を經た後の、自己と宇宙とを一にする光明の世界についても、豐かな暗示を與へることは出來る。たゞこの兩者を結びつける身心脱落の瞬間のみは、自らの身心を以て直下に承當する他はないのである。

が我々は知る、人を動かし人を悟らせるものは眞理を具現した人格の力である。動かされて悟りに辿りつくのも、また人格でなくてはならぬ。道元はいふ、佛祖は身心如一なるが故に、一句兩句、皆佛祖の暖かなる身心なり。かの身心來りて我身心を道得す。」（正法眼藏行持）その最奥の内容は説くべからずとするも、その内容を擔へる人格は、我々の前に明かに提示せられてゐる。我々はいかなる人格が道元を鍛錬したかを見た。また道元の人格がいかにしてこれらの人格に鍛錬せられたかを見た。こゝに道元の修行時代は終るのである。

三　説法開始

一生參學の大事を終へた道元は、二十八歳の時日本に歸つた。頼朝の妻政子が年老いて死んだ翌々年である。

この頃には、武士の新しい政治に對する叛逆的暴動が、京都鎌倉等に於てなほしば〳〵企てられはしたが、もはや武士の支配を搖がすほどではなかつた。承久亂後反抗の力を失つた公家の階級は、たゞその淫亂なる享樂生活に甘んじて、好んで武士に媚びた。粗暴な活氣を保持してゐた大寺の僧兵も、武士階級の威壓によつて漸くその鋒先を鈍らせた。

が道元の歸つて來た京都は、決して平和な都ではなかつた。公家の階級に於ては男も女も生活の不安の故にたゞ放縦にのみ走る。子弟の或者は博奕に耽り群盜に伍してゐる。攝政關白の子さへもさうである。市中は盜賊横行のために無警察の狀態に陷つた。捕ふるに從つて斬るといふ高壓的な武士の警備手段も

殆んどその數がない。夜毎に放火、殺人、掠奪が行はれる。皇室の寶物さへもしば〳〵掠奪を受けた。皇居も遂に燒かれた。「朝廷之滅亡、擧趾可待」である。

かくの如き京都に歸つた道元は、まづ先師の寺建仁寺に入つた。さうして法門を問ふ多くの人に、「非義も過患もとがめずして、「たゞありのまゝに法の德を」語つた。が當時の建仁寺は彼を安住させなかつた。彼は後に財寶と淫語とに關する言說に於て、惡しき例として建仁寺を引いてゐる。

彼はいふ、――學道の人は最も貧でなくてはならぬ。世人を見るに、財ある人は必ず嗔恚恥辱の二つの難に逢ふ。財寶あれば人がこれを奪ひ取らうとする、取られまいとすれば嗔恚が忽ちに起る。所有の權利を說き奪掠の不義を論じて、遂には鬪爭合戰に及ぶのである。さうして結局は掠奪せられ恥辱を受ける。その證據は眼前の京都に歷然として現はれてゐるではないか。古聖先賢も財寶を譏り、諸天佛祖皆財寶を恥かしめた。貧うして貪ぼらざれば、右の如き難を免れるのみならず、また諸佛諸祖も喜ぶのである。然るに癡愚なる人は財寶を貯へ嗔恚を抱く。僧侶にさへもそれがある。眼前に佛法は衰微し行くのである。

自分が初めて建仁寺に入つた時に見たのと後七八年を經て見たのとの間の著しい相違もまたそれに他ならない。寺の寮々に塗籠を置いて、各々器物を持ち、美服を好み、財物を貯へ、放逸の言語に耽る、さうして問訊禮拜等は衰微してゐる。恐らくは餘所もさうであらう。本來佛法者は衣盂の他に何ら財寶を持つてはならないのである。何を置くために塗籠を備へるのか、人に隱すほどの物ならば持たぬがいゝ。盜賊を怖れるからこそ隱すのでもあらうが、その物を捨てゝ了へばその怖れは起らないのだ。財物のみではない、身命もまたさうである。たとひ人を殺すとも自分は殺されまいと思へばこそ、苦しい用心も必要になる。たとひ人我を殺すとも、我は報を加へじと思ひ定めてゐれば、盜賊などは問題にならないのである。（隨聞記第三）

道元のこの語は無警察なる當時の京都を背景とする。財寶の欲から起されたあらゆる慘劇は彼の眼前にあつた。さうしてその欲からの離脫は彼の眞理の王國の必須の條件であつた。しかも建仁寺はこの欲の渦中に卷き込まれてゐたのである。

また彼はいふ、――世間の男女老少、多く交會婬色等の事を談ずる。これを以て慰安とすることがある。一旦は意をも遊戲し徒然をも慰めるやうであるが、僧には最も禁斷すべきことである。俗人と雖よき人は、眞面目な時にはさういふ話をしない。たゞ亂醉放逸の時にするのみである。況んや僧はたゞ佛道をのみ思はなくてはならぬ。宋土の寺院などではさういふ話は一切行はれない。吾が國でも建仁寺の僧正の在世の時はさうであつた。僧正の滅後にも直接に薫陶を受けた門弟子らが幾分殘つてゐた間は、さうであつた。然るにこの七八年以來、「今ま出の若き人たち」は時々それを談じてゐる。存外の次第である。（同上第二）

この語もまた淫逸なる當時の京都を背景とする。煩惱卽菩提を文字通りに體現して官能の悅樂に極樂を感受する數世紀來の風潮は、社會生活の烈しい動搖に制戟せられて病的な形を取つた。糜爛せる官能受用のために、到るところに「心」は荒らされ傷つけられてゐる。この欲からの離脫もまた彼の眞理の王國の必須な條件であつた。しかも建仁寺は官能の香氣を喜んでゐたのである。

もし彼にして斷然たる改革をなし得たならば、彼はこゝに留まつたであらう。

しかし彼は留まらなかつた。三十歳に充たない彼の言動は、恐らくこの世俗化しつゝある榮西の寺院を如何ともすることが出來なかつたのである。のみならず榮西は、天台眞言と妥協して、純粹な禪の傳統を立ててゐなかつた。坐禪すらも建仁寺に於ては正式に行はれなかつた。坐禪を無上の修行法とする道元は勢ひ自らの道を獨立に拓かなくてはならぬ。

三十歳のとき道元は、伏見に近い深草の安養院といふ廢院に移つた。この廢院に於て彼の眞理王國建設の努力は始まるのである。

がこの努力の開始は、異常なる社會的不安と同時であつた。彼の歸朝の年に諸國に現はれた貴作凶荒の兆は、彼が廢院に移つた翌年に至つて、遂に恐るべき現實となつたのである。盛夏の頃に寒氣が迫つて人は皆綿衣を重ねる。美濃と武藏の或箇所には雪さへも降る。盂蘭盆の頃には冬のやうに霜が降り、稻の實る頃には大風と霖雨が續く。自給自足の我國に於ては忽ちに飢饉が全國を襲うた。米價の暴騰に續いて最高價の制定がある。幕府の將軍さへも夜は燈なく

晝食は廢し、酒宴の類は行はなかつた。この種の飢饉は早急に止むわけには行かない。翌年に至つて民衆の困窮は益々甚だしくなつた。氣候の不順と饑餓に因する抵抗力減退とのために、疫病は盛んに流行する。生活の不安は良民をさへも盜賊に化する。盜賊となり得ない者は餓死を免れんがために妻子をさへも人に賣る。單なる肉體保存の欲が細やかなる心情の要求の悉くを蹂躙するのである。殊に食糧を地方の供給に待つ京都に於ては、慘狀は一層甚だしかつた。饑ゑたる民衆は到るところに彷徨し、餓死者の屍は大道に横たはつて臭氣を放つてゐる。この狀態に於て民衆の暴動の起るのは當然である。彼らは徒黨をくんで富家に闖入し、手當り次第に飲み食つた。或は錢米を强請してそれを徒黨の間に分配した。こゝに小規模ながらも社會共産主義が實現せられたと云はれてゐる。

この種の生活不安に際しては、いかなる迷信もその所を得べきほどに、人心は破れ痛んだ。この苦しめる民衆のたゞ中にあつて民衆の心に直ちに救ひをもたらさうとしたものに念佛宗がある。彼らは説いていふ、――人間は無力であ

る。この肉體に於て生きてゐる以上は、肉體に起因するあらゆる欲望は擺脫することは出來ぬ。欲望あれば人を害し自らも苦しむであらう。しかしそのために、絶對者なる彌陀は人間を救はうとするのである。無力なる者が自ら己れを救はうとしても效はない。たゞ絶大の愛に賴れ。たゞ絶大の力を呼びかけよ。すべては許される。すべては救はれる。この絶大の愛の信仰は、淺ましい食糧爭奪に破れ傷ついた心にとつて、最も大なる救ひであつた。それは弱い人間の罪惡に對する是認である。が同時にこの罪惡の根據を滅盡する大いなる世界の樹立である。人は絶對者に呼びかけることによつて、人間としての相對の境界をそのまゝに、人間以上の絶對の境界に觸れ得る。或は、そのまゝに、絶對の境界に救ひ入られる。

が道元にとつてはこの種の救ひは凡夫迷妄の甚だしきものであつた。絶對の境界――永遠なる最高の價値の顯現が究竟の目的であるならば、何故に直ちに自餘の價値を放擲しないか。罪惡の根據が畢竟滅盡せらるべきものであるならば、何故に直ちに罪惡を離れようとしないか。たとひ人間が弱いにしても、或

人々はそれをなし遂げたのである。我々のみがその道を踏み得ないわけはない。もとよりこの道は困難である。が本來佛法そのものが釋迦の難行苦行によつて得られたものではないか。本源既に然りとすれば流末に於て難行難解であることは當然であらう。古人大力量を有するものすらも、なほ行じ難しと云つた。その古人に比すれば今人は九牛の一毛にだも及ばない。今人がその小根薄識を以てたとひ力を勵まして難行するとも、なほ古人の易行には及ばないのである。その今人が易行を以てどうして深大な佛の眞理を解し得るか。困難である故を以て避け得られる道ならば、それは佛の眞理ではない。（學道用心集第六）

道元は餓ゑたる者苦しめる者に對して社會的に働きかけようとはしなかつた。彼は深草の廢院にあつて或は打坐し或は法を說く。現前の飢饉慘苦については彼はたゞいふ、「無常を觀ぜよ。」無常を觀じて眞實の生を求むるものの前に眞理の王國への道は開かれるのである。

彼の主著「正法眼藏」の第一章は、この廢院に於て、右の如き社會的環境の下に、書かれたのであつた。彼は序していふ、――自分は宋より歸つて眞理を弘め衆

生を救ふのを念とした。肩に重荷を置いてゐるやうである。しかしながら自分は今、傳道のこゝろを放下しようとする激揚の時」を待つてゐる。だから暫く「雲霧韜晦」して、こゝに先哲の風を眞似ようと思ふ。が眞實の求道者が邪師にまどはされてゐるのは見るに堪へない。それをあはれむ故に自分は大宋國の禪林の風を記して置かうとするのである。（正法眼藏行持）かくて彼は坐禪による佛法の正門、身心脱落によつて得らるゝ大眞の佛の眞理を説いた。これが彼の眞理王國建設の努力の第一歩であつて、彼三十二歳のときである。

興院の生活がいかに推移したかは知る由がない。しかし少數ながらも有爲なる弟子が彼のもとに集まり始めたことは事實であらう。三十四歳のときには、同じ深草の極樂寺の舊趾に一寺を建立して喜捨しようと企てた尼僧があつた。で、そこへ移つた。正法眼藏の第二はこの年の夏安居に「衆に示した」ものと記されてゐる。また第三はこの年の秋に「鎮西の俗弟子楊光秀」に書き與へたものと記されてゐる。三十五歳の時には學道用心集」の著がある。後に永平二祖となつた

懷奘もこの頃に彼についた。その後二年を經て、企てられた伽藍は落成し、その年の暮には懷奘が師として學人を接化することを許されてゐる。この頃より彼の語錄も弟子たちによつて筆錄せられた。殊に重んずべきは、懷奘が師事の後三四年の間に筆錄したと云はれる「正法眼藏隨聞記」である。

これらの年の間に飢饉の慘苦は旣に去つたが、人心の不安は依然として鎭まらなかつた。政權を擁する武士の階級にさへも現世的欲求を捨てて佛法に歸しようとするものが少くない。しかし古い敎權は、なほその武力的示威を止めない衆徒の手に握られてゐる。新しく興つた念佛宗は、この敎權の抗議の故に禁止せられなくてはならぬ。從つて武士の階級が最も容易に近づき得るのは、ただこの淸新なる禪宗のみであつた。この形勢を道元が看取しない筈はない。しかし彼は、「生涯帝者に親近せず、丞相と親厚ならざりし」天童如淨の弟子であつた。彼の目ざすのは眞理王國の建設であつて、この世に勢力を得ることではない。彼は佛法興隆のために關東への下向を勸めるものに答へて云つた、――否、自分は行かない。もし佛の眞理を得ようとする志があるならば、山川江海を渡

つても、來たつて學ぶがよい。貪力を得世間的に名をなすために人を說く如きは、自分の最も苦痛とする所である。（隨聞記第二）

即ち彼は世間的に佛法を擴めることを以て佛法興隆とは解しなかつた。造像起塔を盛んにする如きはもとより佛法興隆ではない。たとひ草菴樹下であつても、法門の一句を思量し、一と時の坐禪を行ずる方が、眞實の佛法興隆である。また歸依者の數の多大も佛法興隆を意味しはしない。たとひ六七人と雖、眞實に佛祖の道を行ずるものがあれば、それこそ佛法の興隆である。

かくの如き道元の態度が多數の歸依者を集むるに不便であつたことは云ふまでもない。懷奘を首座に請じたのは道元三十七歲の暮であるが、その時に彼は「衆の少きを憂ふること勿れ」と云つてゐる。

追隨するものは少かつた。しかし彼の所謂激揚の「時」は旣に來てゐるのである。「學道用心集」を讀み「隨聞記」を讀むとき、眞理王國建設の情熱は火の如くに我々に迫つて來る。さうして我々はこゝに確乎たる一人の「師」を認める。

四　修行の方法と目的

この師の言説は永遠なる價値の顯現を中心とする。從つて世間的價値の破壞はその出發點でなくてはならぬ。

この價値の破壞を彼は佛教の傳統に從つて「無常を觀ずる」といふ表語に現はした。彼はいふ――世間の無常は思索の問題ではない、現前の事實である。朝に生れたものが夕に死ぬ。昨日見た人が今日はない。我々自身も今夜重病にかゝり或は盜賊に殺されるかも解らない。もしこの生命が我々の有する唯一の價値であるならば、我々の存在は價値なきに等しい。（隨聞記第二）この言葉は當時の生活不安を背景として見れば、最も直接なる實感でなくてはならぬ。がそれが人生觀の根據として置かれるとき、それはもはや單なる感傷ではない。人間の肉體的欲望及びその上に築かれたあらゆる思想制度努力等に對する彈劾である。即ち欲望の指標なる財貨、世間的名聲、これらのものを得んとする一切の生活活

動、それらを無意義であり愚であると斷ずるのである。これは現在の如き社會組織を可能にする價値を斷然として拒否することを意味する。從つてこゝからは、民衆の物質的福利を增進する一切の努力は生れない。反對に人は「遁世」し或は「世を捨てる」。

がこれは現實生活全般の否定、死後の生活の欣求を意味するのではない。否定せられるのはたゞ矮小なる物質的福利或は名利の念を內容とする生活であつて、偉大なる人類的價値を目ざすところの超個人的な生活そのものではない。この意味で此岸と彼岸との別は現世と死後との別ではないであらう。死後と生前とを問はず、眞理に入れる生活が彼岸の生活である。生前と死後とを問はず、迷執に囚はれた生活は此岸の生活である。從つて理想の生を此の世から彼の世に移すことは無意義でなくてはならない。理想の生はこゝに直接に、實現さるべきものとして存在するのである。

現世的價値の破壞は直下にこの生を實現し得んがための價値倒換である。

この價値倒換によつて永遠なる價値への眞實の「要求」が生れる。さうしてこの要求によつてのみ眞理への證入は可能である。

道元はいふ、――佛の眞理は何人の前にも開かれてゐる。天分の貧富、才能の利鈍といふ如きことはこゝには問題でない。しかも人がそれを得ないのは何故であるか。得ようとしないからである。要求が切實でないからである。要求さへ切實であるならば、下智劣根を問はず、癡愚惡人を論ぜず、必ず佛の眞理は獲得し得られる。だから道に志すものは第一にこの要求を切實にしなければならない。世人の重き寶を盜まうと思ひ、强い敵を打たんと思ひ、絕世の美人を得ようと思ふものは、行住坐臥、その事の實現のために心を碎いてゐる。況んや生死の輪廻を切る一大事が、生温い心で獲られるわけはない。（同上）

旣に要求がある。精進の意志がある。こゝに於て問題となるのは學修の方法でなくてはならぬ。

その方法は第一に「行」である。「行」とはあらゆる舊見、吾我の判別、意欲を放擲

して、佛祖の言語行履に隨ふことである。卽ち世間的價値の一切を放擲して、專心なる佛祖の模倣者となることである。たとひあらゆる經典を讀破し理解しても、學者としての名聲を得ようとする如き名利の念に動いてゐる時には、その理解は眞實の體得ではない。彼の說く一念三千の妙理には、たゞ貪名愛利の妄念のみあつて、更に眞理の影はない。またたとひ專心打坐の生活に入るとも、世人の批評に幾分の力を認める間は、佛弟子とは云へない。道元はいふ、——もし行者が、この事は惡事であるから人が惡く思ふだらうと考へてその事をしない、或は自分がこの事をすれば人が佛法者と思ふだらうと考へて或善行をする、といふやうな場合には、それは世情である。しかしまた世人を顧慮しないことを見せるために、殊に心に任せて惡事をすれば、それは單純に我執であり惡心である。行者はこの種の世情惡心を忘れて、たゞ專心に佛法のために行ずべきである。（同上第二）——またいふ、遁世とは世人の情を心にかけないことである。世間の人がいかに思はうとも、狂人と呼ばうとも、たゞ佛祖の行履に從つて行ずれば、そこに佛弟子の道がある。（同上第三）——またいふ、佛道に入るには、我心

に善惡を分けて善しと思ひ惡しと思ふことを捨て、己が都合好惡を忘れ、善くとも惡くとも佛祖の言語行履に從ふべきである。惡しくとも佛祖の行履であれば行はなくてはならない。行ひたくても佛祖の行履になければ行つてはならない。かくして初めて新しい眞理の世界が開けてくるのである。（隨聞二上）

この佛祖への信受が道元の言葉には最も著しい。もとより彼はこの行（ぎやう）の中核として專心打坐を唱道する。がそれは、打坐が佛祖自身の修行法であり、またその直傳の道だからである。かくて佛祖の模倣は彼の修行法の根柢に横たはつてゐる。戒律を守るのも佛祖の家風だからである。難行工夫も佛祖の行履だからである。もし戒律を守らず難行を避くるならば、それは佛の眞理への修行法とは云へない。

この修行の態度は自力證入の意味を嚴密に規定する。確かにこゝにはたゞまだ生を人身に受けた現實の生活に對する力強い信頼がある。この生の故に我々は永遠の價値を掴むことも出來るのである。がこの信頼は吾我、我執に對する信頼ではない。吾我、我執を拂ひ去つた時にのみ明かにされる佛への可能性に

對する信頼である。即ち自己の内にあつてしかも「自己のものでない力」に對する信頼である。從つて我々は、自己を空しうして佛祖に乘り移られることを欲する。乘り移られた時に儼然として輝き出すものが本來自己の内にあつた永遠の生であるとしても、とにかく我々は自力を以てそこに達するのではない。我々がなし得、またなさざるべからざることは、たゞ自己を空しうして眞理を要求することに過ぎない。即ち修行の態度としては「自らの力」の信仰ではない。

自力他力の考へ方の相違は寧ろ「自己を空しうする」ことの意味に懸つてゐる。他力の信仰に於ては、自己を空しうするとは吾我我執をさへも自ら脱離し得ない自己の無力を悟ることである。この無力の自覺の故に煩惱具足の我々にも絕對の力が乘り移る。從つて我々の行ふ行も善も、自ら行ふのではなくして絕對の力が我々の内に動くのである。それに反して道元の道は、自ら我執を脱離し得べきを信じ、またそれを要求する。即ち世間的價値の無意義を觀じて永遠の價値の追求に身を投ずることを、自らの責任に於てなすべしと命ずる。こゝに著しい相違が見られるのである。前者に於ては例へば死に對する恐怖を離脱せ

よとは云はない。死後に淨土の永遠の安樂があるに拘はらず人間が死を恐れるのは、「煩惱」の所爲である。もしこの恐怖がなく死を急ぐ心持があるならば、それは「煩惱」がないのであつて、人間としては却つて不自然であらう。彌陀の慈悲は人間が愚かにもこの煩惱に惱まされてゐる故に一層强く人間を抱くのである。この考へ方からすれば、病苦に惱む人間が「肉體の健康」を與へられんがために彌陀を呼びかけるのは、極めて自然の事でなくてはならない。しかし後者に於ては身命に執することは最も許すべからざることである。肉體的價値を得んがために永遠の價値に呼び掛ける如きは、輕重の顚倒もまた甚だしい。死の恐怖に打ち勝つたものでなくては、卽ち十丈の竿のさきにのぼつて手足を放つて身心を放下する如き覺悟がなくては、佛の眞理へ身を投げかけたとは云へなからう。かくの如く前者は肉體のために彌陀にすがることを是認し、後者は眞理のために肉體を放擲することを要求する。しかも前者は解脫をたゞ死後の生に置き、後者はこの生に於てそれを實現しようとする。一は自己の救濟に重心を置き、他は佛の眞理の顯現に重心を置く。自己放擲といふ點ではむしろ後者の方が徹

底的であると云へよう。

身命に執する一切の價値を放擲し、永遠の價値への要求を以て「行」に身を投ずる。さうして虚心なる佛祖の模倣者となる。これ佛の眞理への眞實の修行である。がこの佛祖の模倣は、正しい導師なくしてなし得ることでない。何が佛祖の行履であるかは、自らの判別によつて知られるのではなく、既に佛祖の道に入つたものによつて教へられなくてはならぬ。

こゝに人格から人格への直接の薫育がある。道元自身の修行が主として人格の力に導かれたものであつた如く、彼の説く修行法もまたこの人格の力に依頼する。佛祖の行履の最奥の意味は、固定せる概念によつて傳へられずに、生きた人格の力として傳へられてゐる。人は知識として受け得ないものを、直接に人格を以て承當するのである。修行者はこの人格に具現せられた傳統を直ちに學び取らなくてはならぬ。即ち師は文字通りに「導師」である。師の正邪は修行の功不功を規定する。道元は云つた、――修行者の天分は素材であり、導師は彫

刻家である。良き素材も良き彫刻家に逢はなければその良質を發揮することが出來ない。惡しき素材もよき彫刻家に逢へば忽ち美しい製作となる。その如く師の正邪は修行者の悟りの眞僞を定めるのである。我國にも古來さま〴〵の師があつてさま〴〵の思想を敎へた。しかしそれは單に言葉であつた。或は單に名字を誦するに過ぎなかつた。その言葉その名字に含まれた生きた眞理は摑まれてゐない。そのために遂に淨土の往生を願ふ如き邪路さへもはびこるのである。經典の言葉は良藥に等しい。たとひ良藥を與へても處方を敎へなければ毒になる。我々にとつて重要なのは旣に與へられてゐる良藥ではなくしてその飮み方でなくてはならない。然るに在來の師は、自らもこの飮み方を會得してゐないのである。だから我々はこれを會得した人を、卽ち自らの人格に眞理の理解を具現した人を師としなければならない。（學道用心集第五）彼によればこの正師は佛祖直傳の眞理を人格的に把握した宋土の諸禪師である。ひいては彼自身である。

導師がかくの如き重大な意義を持つとすれば、師についた修行者は自己を空しうして師に隨はなくてはならぬ。これについても道元はいふ、――世間には

師の言葉が自分の心に合はないといふものがある。これは誤まつてゐる。師の言葉に現はれた聖教の道理が自分の心に合はないのならば、後は一向の凡愚である。師自身の言葉が自分の心に合はないのならば、何故初めからこの人を師としたか。また日頃の自分の意見を以て批評するのならば、それは無始以來の妄念である。師についた以上は、心に合ふ合はぬを問はず、一切の我見を捨てて、師に服しなければならぬ。曾て自分の友人に我見を執して知識者を訪ふものがあつた。我見に違ふものは凡て拒け、たゞ我見に合ふもののみを取つたが、結局佛の眞理を理解することは出來なかつた。自分はこれを見て師に服すべき事を知り、遂に道理を得たのである。その後看經のついでに或經に「佛法を學せんと思はゞ三世の心を相續することなかれ」とあるのを見て、これだと思つたことがある。諸念舊見を捨てて師に隨從するのが學道第一の用心である。（隨聞記第五）

明かにこゝには個性への顧慮は存しない。模倣にしろ追隨にしろ、永遠の眞理を摑むことがたゞ一つの重大事である。がこの事は個性の沒却ではなくして却つて個性の顯揚を意味する。模倣追隨の可能なのはたゞ修行の道であつて、

眞理の體得そのものではない。體得するのはその獨自なる人格である。その時にこそその個性は、最奥の根據から輝き出るであらう。

佛祖の模倣は、かくの如き人格的道取を中核とするに至つて、初めてその意義を明かにする。こゝに一切の佛語はその概念的固定から救はれるのである。さうして佛弟子は、佛語の概念的繫縛から離れて、融通無礙なる生きた眞理に面接するのである。

なほこの修行にとつては、「求道者の團體」即ち「僧」もまた缺くことが出來ない。佛祖の模倣に志す者は、團體の内にあつて互に刺戟し勵まし助け合ふ時に、自己の人格の鍛錬と眞理の人格的道取とを容易にすることが出來るのである。

懷奘を初めて首座に請じた夜、道元は衆に向つて云つた、――當寺初めて首座を請じて今日秉拂を行はせる。衆の少きを憂ふるな。身の初心なるを顧みるな。汾陽は僅かに六七人、藥山は十衆に充たなかつた。しかし彼らは皆佛祖の道を行じた故に、叢林盛んであると云つた。見よ、竹の聲に道を悟り、桃の花に心を明らむるものがある。竹に利鈍あり花に淺深があるのではない。またこ

の竹の響きを聞きこの花の色を見るものがすべて得悟するわけでもない。修行の功によつて得悟の機に迫つたものが、これらを緣として悟るのである。學道の緣もそれに變らない。眞理はすべての人の内にある。しかしそれを掴むには衆を緣としなければならない。故に衆人は心をひとつにして參究すべきである。練磨によつて何人も器となる。非器なりと自ら卑下することなく、時を惜んで切に學道に努めよ。云々。（隨聞記第四）

以上が道元の說く修行の方法である。こゝに彼の師としての態度は明かに示されてゐる。が特に注目すべきは、この修行の目的に關する彼の覺悟である。彼は「自己の救濟」を目的とせずして、「眞理王國の建設」を目的とした。もとより自己は眞理の王國に於て救はれる。しかし救はれんがために眞理を獲ようとするのではない。眞理の前には自己は無である。眞理を體現した自己が尊いのではなく、自己に體現せられた眞理が尊いのである。眞理への修行はあくまでも眞理それ自身のためでなくてはならぬ。

「佛法のための佛法修行」。この覺悟が日本人たる道元に於て顯揚せられたことは、我々の驚嘆に價する。眞理それ自身のために眞理を求めることは、必ずしも希臘文化の特性のみではなかつた。眞理に於て最高の價値を認めるものは、——即ちこゝに究竟の目的を認めるものは、必ずこの境地に達しなくてはならない。さうして道元はそこに達したのである。彼にとつて佛法の修行は他の或物を得んがための手段ではない。「佛道に入り佛法のために諸事を行じて、代りに所得あらんと思ふべからず」。皆無所得！ 皆無所得！ これ彼の言説を貫通して響く力強い主導音である。佛法は人生のためのものでない。人生が佛法のためのものである。佛法は國家のためのものでない。國家は佛法のためにある。

この覺悟は世上的價値を倒換して永遠の眞理に唯一最高の價値を認めるとき、單純明白に現はれてくる。しかも世上に行はれてゐる佛法の修行は、放擲せらるべき世上の價値の奴隷である。道元は此點について幾度か激語を放つた。——佛法は他人のために修行するのでない。しかも今世の佛法修行者は、世人の賞翫する所であれば非道と知る時にもなほ修行する。世人の讚嘆しないものは、

正道と知る時にも棄てて修しない。世人の價値とする所を佛法の上に置くのである。「恥づべし恥づべし、肉眼の照らすところなり。」（學道用心集第四）――或はまたいふ、初めは道心を起して求道者の群に入つたものが、やがては眞理探求の心を忘れ、たゞ自分の貴い由を施主權門に說き聞かせて彼らの尊敬供養を得ようとする。甚だしい時には他の衆僧を罵つて我獨り道心ありと宣傳する。さうして世人はそれを信じてゐる。「これらは云ふに足らざるもの、五闡提等の惡比丘の如し。決定地獄に墮つる心ばへなり。」（同隨聞記第五）

この種の邪道を別にしても、眞實信心と云はれるものの多くは、福利を得んことを目ざしてゐる。「我身のために。」「己が魂を救はれんがために。」「永遠の安樂を得んがために。」「己が惱みを救はれんがために。」これらはすべてなほ我欲名利の心に根ざしたものである。有所得のこゝろである。魂の救ひ、永遠の幸福が究竟の目的であるならば、佛法は手段であつて最高の價値ではない。眞實の佛法修行はこの種のこゝろをも放擲しなければならぬ。「たゞ身心を佛法に投げすてゝ、更に悟道得法までをも望むことなく、」修行しなければならぬ。

かくの如き「佛法のための佛法修行」の信念が、「たゞ專心に念佛して彌陀の慈悲に救はれよう」とする淨土の信仰と、時を同じうして相對した。確かにこれは偉大な對照である。がこの眞理の王國と慈悲の王國とは、その修行法を異にするほどに內部の光景をも異にするであらうか。

五　親鸞の慈悲と道元の慈悲

親鸞の教は無限の「慈悲」を說くことに於て特に著しい。親鸞にとつては慈悲は絕對者の姿である。最高の理想である。從つてこの慈悲が人間生活に現はされることは、最も望ましいことでなくてはならぬ。しかも彼は、汝の隣人を愛せよ、人類を愛せよ、人と人との間の愛こそは人生最高の意義である、と說いてはゐない。何故なら彼は人間の愛の力がいかに微弱であり、沒我の愛が人間に於ていかに困難であるかを知つてゐたからである。彼は慈悲を人間のものと佛のものとに明かに分けた。さうして人間の慈悲心については云ふ――聖道の慈

悲とは、物を哀れみ、悲しみ、はぐくむのである。しかしながら、人がこの世に生きてある限りは、いかにいとほし、不便と思ふ場合にも、心のまゝに他を助け切ることが出來ない。——これこそ彼の强い人間愛のためいきであつて、我々の心を深く動かさずにはゐない。まことに我々は、いかに多くの苦しめる心を我々の周圍に感ずるだらう。さうしてその苦しみを救ひ得んがために——否、むしろ、救ひ得ざるがために、いかに自ら苦しむだらう。我々はこの苦しみをぬぐひ去るべき方法を知らぬのではない。しかしその方法は、我々の愛の力の乏しさの故に、實は人間の能力が或限度を超え得ない故に、我々のものとなることが出來ない。この無力の故に我々の同情は、高まるに從つてより多くの苦しみを作ふのである。しかしもし我々にして心に欲することを直ちに實現し得る無限の力を持ち得るとしたら、我々は徒らに同情に苦しむよりも、この力量への道を急ぐべきではないか。こゝに於て親鸞は佛のものである慈悲を說いていふ——淨土の慈悲はたゞ佛を念じ、急いで佛となつて、その大慈悲心を以て心のまゝに衆生を救ふのである。始終なき慈悲のこゝろに苦しむよりも、

佛を念ずることによつて無礙の慈悲に達しようとする方が、「すゑとほりたる」慈悲心でなくてはならない。――卽ち自己の救はれることが、同時に他を救ふ所以である。他を救ひ得るためには先づ自己が救はれなくてはならぬ。「汝の隣人を愛する」ことを完全に實現しようと思ふならば、まづ彌陀に呼びかける他はない。彌陀に於て我々は完全に愛せられると共に、また完全に愛することが出來るのである。

親鸞の說く慈悲はかくの如く「人間のものならぬ」大いなる愛である。彼が力說したのはこの愛と人間との關係であつて、人と人との間の關係ではない。さうしてこの愛と人間との關係に於て、「一切は許される」といふ彼の信仰の特質が現はされるのである。彼はいふ――善人さへも淨土に(天國に)入ることが出來る。況んや惡人をや。――救ひを必要とするものは善人ではなくして惡人である。惡が深まれば深まるほど、救ひの必要も强まらなくてはならぬ。從つて彌陀の慈悲は、より多く救ひを必要とする惡人に、より多く注がれるのである。この思想よりすれば、人間の行爲の善と惡とは、彌陀の慈悲の前には何の差別をも

持たない。否、寧ろ善よりも惡が積極的な意義を持つやうに見える。

然らば親鸞の慈悲の世界に於ては、惡は責むべきものではないのか。或は救ひのために必要なものであるのか。否、さうではない。彌陀はいかなる惡人をも捨てずして救ふが、しかし惡を是認するのではない。惡はあくまでも惡である。たゞこの惡から脱することの出來ない哀れな人間を救ふのである。彌陀の慈悲が惡人に注がれる故を以て惡を恐れないものは、彌陀の救濟のこゝろにつけ上るのである、「本願ぼこり」である、といふ説に對しては、なるほど親鸞は反對してゐる。しかしその理由は、願にほこりて造る罪も亦宿業に起因するといふ點にある。親鸞は此事を明かにするために「善惡の宿業」を熱心に説いた――よきこゝろの起るも、あしき心の起るも、すべて宿業の故である。「人間」はこの「業」によつて善へも惡へも導かれる。だから善行も惡行もすべて業報に打ちまかせて、たゞ専心に彌陀の救濟のこゝろに縋るべきである。――こゝに人間を支配する「業」と、業に支配せられる「人間」との明かな區別がある。業は人間をさま〴〵の行爲に導くが、人間は業に動かされながらも心を業の彼岸に置くことが出來

る。即ち念佛することが出來る。さうして彼の心が業の彼岸にある限り、云ひ換へれば彼が佛を念ずる限り、いかに彼が業によつて惡行を造らせられるにしても、彼はこの行爲の眞實の責任者ではない。だからこそ彼は、この惡行のために罰せられずして救はれるのである。しかしもし人が惡を恐れないならば、即ち彼を支配する業と心を一にして、行爲の責任をみづからに取るならば、彼はその運命を業と共にしなくてはならない。即ち救はれることは出來ない。救はれると否とはたゞ「人間」が「業」に對して取る態度にかゝるのである。

しかし人が「よきこともあしきことも、業報にさしまかせて」たゞ專心に彌陀に縋つた場合に、その行爲の責任を解かれるといふことは何を意味するか。彼の行爲は彼の人格の發現ではなくして、他より附加せられたものである、と考へるのであるか。否、さうではあるまい。宿業とは目前のこの人生を可能にする原理である。「卯毛羊毛のさきにゐるちりばかりも、つくる罪の宿業にあらずといふことなし」。現世の或惡行は嘗て行はれた或惡行の結果として現はれる。現在の自分の生は嘗てあつた或生の再來である。が「嘗て行はれ」「嘗てあつた」もの

は何處にあるか。總じて過去とは何處にあるか。空間的比喩を遮斷して時間を考へるとき、この瞬間が過去未來を包含する永遠の相を示現してはゐないか。一切の過去とは畢竟現前の生に内存するものではないか。然らば宿業もまたこの生に内存するものである。我々が生物として生きる限り、生物としての一切の衝動、本能を脱することが出來ない。さうしてこの衝動、本能こそは、我々をこの世に生み、數知れぬ祖先をこの世に生んだその業緣である。しかもその數知れぬ祖先の衝動や本能は、現前の我々の衝動や本能を除いて何處に存在するか。卽ち數知れぬ年月の間つながつて來た業緣は、我々の内なる業緣を除いて何處に存在するか。まことに我々はこの業緣の故にこの世に生存するのである。またこの世に生くる限りこの業緣を脱することも出來ない。だから業緣による行爲は彼自身の行爲であつて他から附加されたものでない。しかしながら、我々はこの業緣を超えた世界を有する。曾て何處にも存在しなかつた特殊のたましひを有する。業緣そのものを否認しようとする精神をも有する。さうしてこの業緣以上の存在が我々の人格の最も主要な本質でなくてはならない。從つ

て業緣による行爲は我々の人格のこの本質の發現ではない。業緣に包まれた人格がかく現はれるにしても、その人格の本質はこの行爲を否認し許しを求める。後者に人間の重要な意味を認める以上は、業緣による行爲は輕視せられていゝものである。がなほ一歩を進めてこの輕視が無視に移るためには、業緣を離脱し得ない人間の無力が反省せられなくてはならぬ。彼が「この世」に生きるとは、業緣に縛られることである。彼が「人間」であるとは、業緣に縛られることである。從つて彼が超人となりこの世以上に生息し得る力を持たない限り、彼は業緣を離脱し得ない。業緣を離脱せざる者はさま〴〵の惡行に導かれる。がこれは人間として止むを得ないことである。たゞそこにこの行爲を是認しない心があるならば、卽ち業緣の中にあつて自ら安んぜず、佛を念ずるの心があるならば、この惡行は直ちに許されていゝ。罪業になやまされる自己を「かゝるあさましき身」と觀じ、その罪をにくみ、恥ぢ、苦しむ「心」のあるところには、もはや同情を阻む何等の障礙もないのである。かくの如く一切が許されるのは念佛といふ條件の下に於てである。もし然らずして何らの條件なしに一切が許されるのなら

ば、念佛を說くことは不必要である。彌陀の本願を說くことも不必要である。總じて彌陀の本願なるものは、救を必要とする人間がなくては意味をなさない。救を必要とすることは、そのまゝにて安んずることの出來ない惡の狀態が認められずしては、同じく意味をなさない。

　このやうな解釋が親鸞の眞意に適ふか否かは知らない。しかし惡人成佛の思想が一切をそのまゝに是認する思想でないことは明かであらう。弱い人間にとつて罪は避け難い。しかし罪を犯す人間の內にもより高き心は存在する　さうしてこれを條件としてのみ、彼は許され救はれるのである。

　以上によつて自分は二つの事を明かにした。親鸞の說くのは彌陀の人間に對する慈悲であつて、人間の人間に對する愛ではないこと。一切は許されるとする彼の思想の根柢には、惡を恐れ恥づる心が必須とせられてゐること。この親鸞の特徵に對して自分は眞理のための眞理探求を叫ぶ道元を檢して見る。彼はいかなる意味に於て慈悲を說くか。彼はいかなる意味に於て惡を許し、或は恐

れるか。

道元は佛法のために身心を放擲せよといふ。さうしてこの身心の放擲は、「汝の隣人に對する愛」にとつて極めて重大なる意味を持つものである。愛を阻む最大の力は道元の所謂「身心」に根ざした一切の利己心、我執でなくてはならない。自己の身心を守らうとするすべての欲望を捨て、己を空しうして他と觸れ合ふ喜びに身をまかせるとき、愛は自由に全人格の力を以て流れる。親鸞の絶望した人間の慈悲も、身心を放擲した人には可能となるであらう。何故なら前者に於て、自ら否認する以外に如何ともすべからざるものであつた人間の宿業は、後者に於ては捨て得られるものだからである。他の苦しみを完全に救ひ得る力が自分にあるかどうかは、こゝでは問題でない。たゞ自分の内に隣人への愛を阻む一切の動機を捨て得るかどうか。たゞ一つ愛の動機にのみなり得るかどうか。それによつてのみ自己の問題としての慈悲心は解決せられるのである。

道元はこの問題について極めて力強い例を以て語つてゐる。――昔、智覺禪

顒といふ人は、初めは官吏であつたが、國司となつてゐた時に、公金を盜んで衆に施した。それを傍人が皇帝に奏したので、帝は驚き諸臣も皆怪しんだが、罪過旣に輕からざる故に、死罪に定まつた。その時帝が云ふには、この男は才人である。賢者である。今ことさらにこの罪を犯すのは或は深き心によるかも知れない。頸を切らうとする時、悲しむ氣色あらば、速かに切れ。もしなければ、切るな。勅使はその旨をうけて死罪の場に臨んだ。罪人は平然として、寧ろ喜びの色を見せてゐる。さうして「今生の命は一切衆生に施す」といふ。勅使は驚いて帝に奏した。帝はいふ、さうだ、定めて深い心があるだらう。そこで罪人を呼んでその志をきいた。その答、「官を辭して、命を捨て、施を行じて、衆生に緣を結び、生を佛家に受けて、一向に佛道を行ぜんと思ふ。」道元はこの物語を結んで云つた、「今の衲子もこれほどの心を一度發すべきなり。これほどの心一度起さずして佛法悟ることはあるべからざるなり。」（隨聞記第一）

　これほどの心とは、命を輕じ、衆生を憐れむ心深くして、身を佛制に任ぜんと思ふ心である。それは佛祖の模倣であり、佛法のためであつて、人を救ふこ

とを目的とするのでない。しかし佛法のためにもせよ、身命を衆生に施す瞬間には慈悲心が先世の彼の生を殘る隈なく領略してゐるのである。即ち彼は慈悲そのものになり切つてゐるのである。さうしてこの慈悲を、——自己を空しうして汝の隣人を愛することを、道元は佛徒に缺くべからざる行と見る。

もとよりこれは親鸞の所謂「聖道の慈悲」であらう。いかにこの慈悲が高まるにしても、衆生を「助け遂ぐる」ことは出來ない。智覺禪師は今生の命を衆生に施した。しかし衆生は彼の施した公金によつて助けられたに過ぎぬ。この慈悲の效果を問ふとすれば、それは極めて果敢いものである。が道元はこの效果の故に慈悲を説くのではない。慈悲が佛祖の行履だからである。彼はしば〱繰り返して云つた、「佛は身肉手足を割きて衆生に施せり」。佛の身肉を貪り食つた餓虎は、僅かにその餓を充たしたに過ぎぬ。一猛獸の一時の餓を救ふために身肉を施すのは效果より云へば微弱である。しかし身命を放擲して野獸の餓を充たした佛の心情は、無限に深く貴い。佛徒はこの心情を學ばなくてはならぬ。彼にとつては、衆生の惱みをいかなる程度に「助け遂ぐる」かよりも、衆生救濟の佛意

をいかなる程度に自己の内に體現し得るかが問題なのである。

こゝに於て親鸞の慈悲と道元の慈悲との對照が明かになる。慈悲を目的とする親鸞の教は、その目的を達するために、一時人間への愛から目をそむけて、たゞ專心に佛を念ずることを力說し、眞理を目的とする道元の教は、その目的を達するために、人間への沒我の愛を力說するのである。前者は佛の慈悲を說き、後者は人間の慈悲を說く。前者は慈悲の力に重きを置き、後者は慈悲の心情に重きを置く。前者は無限に高められた慈母の愛であり、後者は鍛錬によつて得られる求道者の愛である。

然らばこの道元の慈悲の前に惡はいかに取扱はれるか。親鸞の慈悲の前には、惡を恐れる心ある以上は、いかなる惡も許された。しかし人間のものである道元の慈悲は一切を許すことが出來るか。

第一に惡人成佛の問題について云へば、道元の說く慈悲は人のたましひを救ひ取る性質のものでない。人が自分の身命を賭して饑ゑたる人に食を與へることは、道元によれば完全な慈悲である。しかしこの場合、食を與へられた惡人

が佛法の悟りに達するか否かは、問題でなからう。慈悲は佛法のためであり、また行者自身の行であつて、教濟を目ざしたものではない。次に「惡人」に對する態度について云へば、この慈悲は對手が惡人であると善人であるとを問はないものである。「如來の家風を受けて、一切衆生を一子の如くに憐れむべき」佛子にとつては、惡人もまた「憐れむべき」衆生に過ぎない。

こゝに於て親鸞に於けると同じ問題が現はれてくる。「惡は責むべきものではないのか。」――その答は、それが彌陀の態度に關せずして我々人間の態度に關する以上、親鸞に於けるほど重大な意味を持つものでない。道元によれば、人間の「本心」は惡ではなく、たゞ緣によつて善とも惡ともなるのである。從つて人間はよき緣を求めなくてはならない。さうして佛子は最勝の緣を求めたものである。彼は善惡をわきまへ是非を分つところの「小乘根性」を捨てて、善くもあれ惡しくもあれ、佛祖の言語行履に隨へばよい。從つて彼が忠實なる佛祖の模倣者である限り、彼は佛祖の斥けた「惡」をおのづから斥けるのである。然し他人の行爲に對しては、彼が慈悲を以て對する限り、善惡を問ふ要がない。何故なら

彼は佛祖に倣つて慈悲を行ふのであつて惡を審くのではないから。更に云へば、彼にとつて慈悲を行ふことは重大であるが惡を審くことは重大でないから。

かく道元の說く慈悲の前には、「惡は必ずしも呵嘖すべきものでない。」この事を證する道元の言葉、――あるとき故持明院の中納言入道が祕藏の太刀を盜まれた。兇人は侍者であつた。が他の侍者がそれを摘發したときに、入道は「これはわが太刀にあらず」とて突返した。盜んだ侍者の恥辱を思うて返したのである。このために侍者は身を誤まらず、子孫も繁昌したといふ。俗人さへもこの心がある。出家人は勿論でなくてはならない。（隨聞記第四）――卽ち彼は竊盜を罪するよりも盜者の心を勞はることを重しとするのである。

もとよりこれは「惡は是認すべきものである」といふ意味ではない。惡は佛祖の斥けた如く斥くべきものである。然し惡緣によつて一時の惡に落ちた事のために、いかなる善にも向くべきその「本心」を斥けることは、愼しむべきだとするのである。この「本心」の故に罪を責めようとしない道元の態度は、惡を恐れることを條件として一切の罪を「許される」とする親鸞の態度と、多分に相通ずるものを

持つやうに見える。が親鸞に於ては「許す」ものは彌陀であつた。道元に於ては人間である。絶對者の慈悲はすべてを許してしかも自ら傷つかないであらう。然し人間の慈悲は惡を許すことによつて正義を蹂みにじる過ちに落ちはしないか。例へば慈母の偏愛に於ける如く、反つて惡を助長する結果に陷りはしないか。

慈悲が單に人間の自然的な愛を意味するならば、恐らくこの危險を脱れることは出來まい。しかし道元の說く慈悲は身心を放擲したものの慈悲である。我執名聞を捨てたものの慈悲である。それは佛の眞理のために、――正義や善に充たされた世界のために、行はれるのであつて、現世的な效果のために行はれるのではない。從つてそれは、いかなる惡を許す場合にも、惡そのものを許すのではなくして人間を憐れむのであることを忘れない。この覺悟ある以上は、いかなる手が助力を求めて差出されようとも、何の躊躇もなくそれを充たすことが出來るのである。道元はこのことについて日常の些事を例に引いてゐる、――例へば人が來て、他の人に物を乞ふとか、或は訴訟するとかのために、手紙を書いてくれと賴むとする。その場合に、自分は世捨人である。現世的な利

を追ふことに關與するのは柄でない、と云つて斷わるとする。それは世捨人の法に協つてゐるやうに見えるが、しかし世人の非難を思うて斷わるのならば我執名聞に動いてゐるのである。賴む人に一分の利益をも與へる事ならば、自己の名聞を捨てて賴まれてやるがいゝ。佛菩薩は人に請はれれば身肉手足さへも與へた。この道元の言葉に對して懷奘が問うていふ、——まことにさうである。然し人の所帶を奪はうとする惡意のある場合とか、或は人を傷つける場合などにも、助力していゝかどうか。道元は答へる、——雙方のいづれが正しいかは、自分の知つたことでない、唯一通の狀を乞はれて與へるだけの話である。その際云ふまでもなく正しい解決を望むと書くべきであつて、自分が審くべきではないであらう。またたとひ賴み手の方が正しくないと知つてゐる場合でも、一往その望をきいて、手紙には正しい解決への望を披瀝して置けばよい。「一切に是なれば、かれもこれも遺恨あるべからざるなり。かくの如くのこと、人に對面をもし、出來ることにつきて、よく〳〵思量すべきなり、所詮は事にふれて、名聞我執を捨つべきなり。」(隨聞記第一)

即ち道元は、名聞我執を捨てた透明な世界に於て、一切に是なる廣い愛の可能を說くのである。この愛の救濟の「力」を度外に置けば、それは人間に實現せられた彌陀の慈悲とも見られるであらう。

親鸞は「信」に於て佛祖先達に盲從する。「親鸞にをきては、たゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべしと、よき人の仰せをかうふりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念佛は、まことに淨土に生るゝたねにや侍るらん。また地獄におつる業にてや侍るらん。總じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまいらせて、念佛して地獄におちたりともさらに後悔すべからずさふらふ。」――これに對して道元は「行」に於て佛祖先達を模倣する。善くとも惡しくとも、彼はたゞ從ふのである。我見を放擲して「從ふ」ところに兩者の一致があり、「信」と「行」とに焦點の別れるところに兩者の著しい相異がある。（もとよりこゝに信と行とを別つのは、たゞ强調の相異を認めるのであつて、根本的な相異を意味するのではない。親鸞はその彌陀への信を自己の生活に具現する意味に於て、徹底

的な行者であつた。さうしてその信の強い力はこの行の中から揮き出た。また道元はその佛像徴の行を純粹に佛への信の上に築いた意味に於て、徹底的な信者であつた。さうしてその行の深い意味はこの信の中から流れ出た。かく見れば兩者は根本に於て一である。がそれにも拘はらず兩者は各異つた特殊を以て現はれる。我々はこの特殊を見のがすことは出來ない。

この一致と相異とは兩者の内容に常に繰り返して現はれるやうに見える。一致するものは常に色彩を異にしつゝ一致し相異するものは常に根を一にしつゝ相異する。釋迦の說いた慈悲が兩者に生かされる方法もまたそれである。「慈悲」の前に善惡の輕んぜられることもまたそれである。親鸞に於ては慈悲は彌陀のものであつた。從つて人間の道德はその前に意義を失ふ。道元に於ては慈悲は人間のものであつた。從つて人間の道德は慈悲によつて一層その意義を深められる。親鸞は人間の善惡と彌陀の慈悲との關係を說くのみであるが、道元は人と人との間の關係に深く立ち入つてゐる。しかもたまたま兩者が同じき德の問題に說き及ぶと、兩者の說くところはその中核に於て常に一致するのである。

例へば親鸞は「孝」についていふ――自分は、父母の孝養のために曾て佛を念じたことはない。何故なら、第一に自分は自分の力で父母を助けることが出來ない。第二に、一切の有情はすべて皆世々生々の父母兄弟である。――即ち彼は、現世に於て、人間として、父母の永遠の幸福を祈るのを無意義とするのである。道元もまた同じく「孝」についていふ――在家の人は孝經等の説を守るがよい。しかし出家は恩をすてて無爲に入つたものである。出家の作法としては、恩を報ずるに一人に限らず一切衆生をひとしく父母の如くしなくてはならない。今世一世の父母を特別に扱ひ特別に廻向するのは佛意であるまい。父母の恩の深きことは眞實に知らなくてはならないが、しかしまた餘の一切も同樣であることを知らなくてはならない。(隨聞記第二)――即ち慈悲の前には、特に「孝」と名づけられる德の存在は許されない。

かこの種の一致は多く數へることが出來ない。何故なら親鸞の德に關する言說は極めて少いからである。從つて我々は彌陀の慈悲に裏づけられた道德を知ることが出來ない。それに反して我々は、人間の慈悲を說く道元に於て、熱烈

なる道德の言說を見出すことが出來る。民衆に直ちに觸れ、その生活を直接に動かした親鸞が、その信の故に人間の道を說くこと少なく、山林に隱れてたゞ眞理のために努力した道元が、その行の故に人間の道に情熱を持つ。この對照は興味深いものである。

六　道德への關心

もとより道德への關心は、絕對者との合一を目ざす宗敎にとつて、第一義のものではない。親鸞に道德の言說が少ないのは寧ろその絕對者への情熱の熾烈を語るものであらう。がまたこゝには、彌陀の淨土を現世の彼方に置く敎と、この生を以て絕對の眞理を體現しようとする敎との、必然の相違も認められる。親鸞に於ては人間はその煩惱のまゝに淨土に救ひ取られるのである。絕對界の光明の前には矮小なる人間の煩惱は何らの蔭をも投げない。しかし道元に於ては煩惱の克服が眞理體現の必須の條件である。矮小なる人間の內界も一度煩惱

が征服せらるゝ時無限なる自由の境地を現じ得るのである。こゝに於て前者は僧に肉食妻帶を許して僧俗の區別を緩やかにし、後者はこの間に最も嚴格な區別を立てる。前者はたゞ惡の許されることを說き、後者は戒律による力强い自己鍛鍊を力說する。この意味で道元は、「煩惱卽菩提」の思想のうちに生活と理想との或調和を造り出してゐた日本の佛敎へ、再びあの原本的な「あれかこれか」を力强く引戾したのである。

が道元は戒律をそのまゝに一切の人間に與へようとするのではない。佛の模倣者となつたものは、卽ち僧は、佛家の風として戒律を守らなくてはならぬ。しかし俗人にとつてはそれは必ずしも必要でない。佛は「一切有命の者故らに殺すことを得ざれ」といふ。「汝等沙門當に愛欲を捨つべし」といふ。しかし俗人が魚鳥を殺し愛欲に生くることは何の罪とも認められない。このことは戒律から「萬人の踏むべき道」としての普遍的の意味を奪ふ。從つてそれは道德としての意味を弱める。この疑問は僧尼の心にも起つた。或時一人の比丘尼が道元に問うて云ふ——世間の女房などにも佛法を學んでゐるものがある。比丘尼に「少々の不

所があつても、佛法にかなはぬ害はない。如何。道元は答へる――在家の女人は愛欲に生きつゝ佛法を學んで、なほ得ることがあるかも知れない。「たゞこれ志のありなしによるべし。身の在家出家にはかゝはらじ。」しかし出家の女人に出家の心がなければ、彼女は絕對に得ることが出來まい。在家の女人に佛法の志がある場合は、その生活がいかに戒律に合はないものであらうとも、なほプラスである。出家の女人に在家の心があれば、たとひその佛法の志が在家の女人よりも優れてゐるとしても、なほマイナスである、「二重のひがこと」である。(隨聞記)云ひ換へれば、在家の女人は愛欲肯定の立場にある故に、愛欲によつて煩はされない。しかし比丘尼は愛欲否定の立場にある故に、愛欲によつて甚大の害をうける。立場の相違が同一のものの意義を異にするのである。然らばこの相違は何を意味するか。一は佛を慕ひつゝも佛祖の模倣を敢てし得ない立場である。何が故に愛欲が斷ぜらるべきであるかは十分に理解せられてゐない。他は身を以て佛祖の模倣を志した立場である。愛欲を斷たなくてはならなかつた佛祖の心境は、十分に理解せられてゐなくてはならぬ。佛の眞理を標的とし

て考へれば後者は遙かに前者よりも高い。がこの「より高い」ことのために、後者は「より嚴格な」德を要求せられるのである。

道元はこの意味で僧の德と俗の德とを明白に區別する。例へば彼は、「孝順に在家出家の別あり。在家は孝經等の說を守つて、生につかへ死につかふること、世人皆知れり、出家は恩をすてゝ無爲に入る故に、恩を報ずること一人に限らず」といふ。在家はたゞその「親」に孝順であればよい。しかし出家は萬人に對してその親に對すると同じく振舞はなくてはならない。即ち「孝」といふ特殊の人に對する德に拘泥してはならない。在家にとつては親のために自己を犧牲にすることは德の中の德である。しかし出家にとつては、親のためにその道心を捨てるのは、私情に迷つてその本分を傷ふことである。在家は利己心のために親を捨ててはならない。しかし出家は道心のために親を餓死せしめてもよい。(同上第二)

道元は求法のために瀕死の師を捨てた明全和尚を讃美してゐる。その心持が彼をして「孝」をも斥けしめる。「孝」とは本來親に對する子の愛である。それは人間的情愛として、子に對する親の愛と、本質的に異なるものではない。たゞ自然

の傾向が親の子に對する愛を子の親に對する愛よりも遙かに強からしめる。從つて親の子に對する愛は德とせられずに、たゞ子の親に對する愛のみが德とせられるのである。しかしもし孝が捨離し難い特殊の力を持つとすれば、それは孝が德である故ではなくして愛情である故でなくてはならない。この愛情は在家に取つては美しい。しかし出家にとつては障礙である。

或僧が道元に問うて云つた――自分には老母があつて、獨り子である自分に扶持せられてゐる。母子の間の情愛も極めて深い。だから自分は己れを枉げて母の衣糧を稼いでゐる。もし自分が遁世籠居すれば母は一日も活きて行けないであらう。がそのために自分は佛道に專心することが出來ない。自分はどうすればいゝのか。母を捨てて道に入るべきであるのか。道元は答へていふ――それは難事である。他人のはからふべき事でない。自らよく／＼思惟して、まことに佛道の志があるならば、どんな方法でもめぐらして母儀を安堵させ、佛道に入るがよい。要求強きところには必ず方法が見出される。母儀の死ぬのを待つて佛道に入ればすべてが圓く行くやうに思へるが、しかしもし自分が先に死

ねばどうなるか。老母は眞理への努力を妨げたことになる。これに反してもし今生を捨てて佛道に入りたらば、老母はたとひ餓死すとも、一子をゆるして道に入らしめたる功徳、豈得道の良縁にあらざらんや。」(同上第三)

眞理の前には母子の愛は私情である。もし母が自己の苦しみによつてその子の眞理への努力を助けることが出來れば、それは母としての最も大いなる愛でなくてはならぬ。これ眞理王國の使徒としての道元にふさはしい言葉である。がそれは彼の説く慈悲と矛盾しはしないか。佛は請はるればその身肉をさへも與へた。この僧は餓ゑたる母に彼の全生活を與ふべきでないのか。然り。彼は請はるれば與ふべきである。がそれは「母」なるが故ではない。彼は何人に對しても同じき徹底を以てその全所有を與へねばならぬ。然るにこゝに問題とせられるのは、「母なるが故」の苦心である。從つてこゝに答へられるのもまた「母なるが故」の特殊の情を捨てることである。即ち「孝」は「慈悲」に高まらなくてはならない。「子」は「佛弟子」に高まらなくてはならない。かくして實現せられる愛の行は、「母のため」ではなくして眞理のため」である。

僧の德と俗の德との右の如き區別は、畢竟彼が現世的價値と佛法との間に置いた「あれかこれか」に起因する。彼の言葉で云へば、「佛法は事と事とみな世俗に違背するのである。」しかしもし彼の選んだ佛法が唯一無上の價値であるならば、何故に彼は世俗の德を認めるか。世俗は佛法への要求を持たない、或はその要求が弱い。がこの要求の缺乏或は薄弱は、それ自身既に惡とせらるべきものではないか。

　この點については道元は明かに徹底を缺いてゐる。彼は佛徒の世界に對して俗人の世界の存立することを是認する。さうしてこの俗人の世界にもまた貴ぶべき眞人のあることを、僧徒への訓誡のために、しば／＼指摘する。この二元的な態度は恐らく彼が佛法に對して儒教を認めてゐることに起因するのであらう。彼は絕對の眞理の體得に關しては、佛法以外の何物にも權威を認めない。しかし人間の道、道に對する情熱、などに關しては、彼は外典の言葉にも強く共鳴するのである。「朝に道を聞けば夕に死すとも可なり」といふ如き言葉は、彼

がその眞理への全情熱を託して引用するところである。

この儒教への信頼恐らくは道に對する孔子の情熱との共鳴」が、彼をして暗々裏に俗人の世界の道德原理を認めしめ、彼をして不徹底な立場に立たしめるのである。がこの不徹底の故に彼はまた佛儒兩教を通じて存する一つの倫理を、——僧俗を通じてあらゆる人間に通用すべき倫理を、保持してゐるやうに見える。彼が「俗なほかくの如し」として僧侶に訓へる美德は、すべて儒教の德であつて、彼はそれを佛徒にもふさはしいと見るのである。さうしてこれら一切の美德に共通な點は、それが我執、私欲を去つた行爲だといふことに歸着する。「俗は天意に合はんと思ひ、衲子は佛意に合はんと思ふ。」「身を忘れて道を存する。」畢竟これが——絶對者の意志に合ふやうに「私」を去つて行爲することが、——あらゆる人間に共通な道德として道元の暗示するところである。

この道元の道德の言説には、更に著しい特徴が認められる。内面的意義の強調がそれである。彼は説く——人がある德を行ふのは自ら貴くあらんがためであつて、人に賞讃せられんがためではない。惡を恥づるのもまた自らの卑しさ

ゞ自ら顯づるのであつて、人に謗られる故ではない。行爲はそれ自身に貴く、眞は卑しい。人は密室であると衆人の前であるとによつて行爲を二三にしてはならない。世人の賞讃すると謗るとは、行爲それ自身の價値には何の關係もない。從つて人は、「仁ありて人に謗せられば愁ひとすべからず。仁無うして人に謗せられば、是れを愁ふべし。」「眞實內德なうして人に貴びらるべからず。」道元はこのことを特に「この國の人」に對していふ。この國の人は「眞實の內德」を知らず、外相を以て人を貴ぶ。從つて無道心の學人が魔道に引落されるのである。「人、に貴ばれることは羞かしいことでない。例へば「身を捨てる」といふ事を顯著にするために、人目を憚らず奇異な行をする。雨に濡れても平氣で步く。これを見た世人は貴い人だ、世間に執著しない」といふ。この種の「貴い人」がこの國には多いのである。しかしこれは無益なことに過ぎぬ。外相は世人と變らず、たゞ內心を調へ行く人こそ、眞の道心者と呼ばるべきであらう。（隨聞記第二）

　道元はこれらのことを學人に對する言葉として殘してゐる。しかし彼のこの精神は、學人を通じ學人を超えて、廣く武士時代の精神に傳へられはしなかつ

たか。後年彼を越前に招いたのは京都警護の任にあつた武士波多野義重である。鎌倉に禪寺を興した北條時賴が最初に招聘しようとしたのもまた彼であつた。もし彼の內面的道德の强調が何らかの形に於て武士の思想に影響したとすれば、武士の道德の一面たる尊貴の道德は、彼の精神と結びつけて考ふべきであらう。

七　社會問題との關係

道元は俗人の世界を認め俗人の德を認めた。しかし彼は、この俗人の德もまた徹底する時僧の德に一致すべきものであることを、――「私欲」を去つて「天意」に卽くことが畢竟「煩惱」を斷じて「佛意」に從ふことに歸着すべきであることを、說かうとはしない。何故なら「私欲」を去ることは、肉欲や食欲を征服する意味ではないから。俗人が私欲を去つて道を存する、それによつて實現せられようとする理想の世界は、一切の民衆がその欲するまゝに肉欲を充たし食欲を充たして、しかも爭なく不公平なき世界である。しかし彼にとつてはこの種の欲望の充足

は價値を意味するものでない。欲望そのものが既に苦惱の因であり、欲望の充足は更に新しき苦惱の因である。それらは單に征服せらるべきものに過ぎない。人間が眞實に目ざすところは、これらのものを越えた大いなる價値である。

このために道元は俗世界に於ける生活不安を俗世界の德によつて救はうとはしない。生活不安の根源は畢竟人間の欲望にある。この不安を救ふものはこの根源を斷ずる佛祖の道の他にはない。こゝに於て彼はたゞ佛祖の道の顯現にのみ努力する。さうしてその顯現は、たとひ少數と雖、その弟子に最もよく佛法を體現させることとである。

從つて彼はその時代に著しい莊園のための爭や、新しく權力を得た地頭の百姓に對する苛斂などを批評しようとはしない。數次の戰爭によつて己が力を自覺した多數の武士が、その恩賜を卽ち所領を、財產を要求するのは當然である。これは限られた土地に對して制限なき欲望が爭を起すのもまた當然である。これはこの時代の社會革命に伴ふ興味ある現象かも知れない。しかし道元にとつては人間と共に古い現象である。彼の云ふべきことはたゞ財欲を捨てよ、衣食に心を

煩はす勿れの一語につきる。しかも彼はこれを俗人に向つて云ふのではない。「學道の人」、「衲子」にのみ云ふのである。生活の不安を除却するためではなくして、たゞ「眞理」の建設のために。

しかし道元の時代にとつては僧は實に人生の本道を代表するものであつた。公家も武士も百姓も、男も女も、痛苦のどん底に沈めば僧と僧院に頼つてくるのである。さうして彼を苦しめたさま〴〵の欲望、情熱、憎惡などは、「十惡五逆として佛の前に懺悔せられるのである。道元の時代に作られた平家物語によれば、大佛殿を燒いた平重衡は、囚はれた後に「生身の如來」と云はるゝ法然房に懺悔して云ふ、――平家が權力を持つた頃には自分はたゞ「世の望」にほだされて驕慢の心のみ深かつた。況んや運盡き世亂れてからは、「是に爭ひ彼に爭ふ、人を滅ぼし身を助けんと欝み、惡心のみさへぎりて、善心はかつて起らざりき。」これこそこの時代の爭鬪の心が畢竟歸着するところの嘆息であらう。彼らが「命を捨て軍をするのも、熊谷の言葉をかりて云へば、己が子の「末の世を思ふ故」である、即ち家族の生活を保證するためである。これだけの動機で人の命を絶た

うとする際に、生命の貴さに打たれて俄に怨敵の思ひを忘れ、忽ち武意の氣を擲つたものは、單に熊谷のみには限るまい。これらの苦しめる心が結局傾いて行くところは、佛門の他にはなかつたのである。從つてこゝに眞實の僧團を築き上げることは、最も本質的な意味で人生を指導することに他ならない。たとひ一人と雖眞實佛徒の名に價するものを造れば、やがてそれは人生問題解決の標式を樹立することになる。

この意味で道元は財欲の放棄と乞食の生活とを僧侶に向つて力說した。それは土地を所有し奢侈に暮らすに慣れた在來の僧侶にとつては、確かに新しい道であつた。僧侶の生活がもし佛の眞理の體得にあるならば、檀那外護の扶持をうけて衣糧に煩ふことなく佛道を行ずるのが、畢竟目的にふさはしいではないか、と人はいふ。しかし道元にとつては、極少の財と雖、貯へることによつて道心を害する。檀那の信施を明日の食のために取つて置くのは、財を貯へることである。「衣糧に煩ふことなく」とは明日の準備を豫めして置くことではなくして、明日の食を全然念頭に置かないことでなくてはならぬ。もとよりこのこと

は、寺院に常住物なく、乞食の儀もまた絶えて傳はらない我國に於ては、特に困難であるかも知れない。しかしそれにも拘はらず佛徒は豫め食を思ふべきでない。絶食するに至つて初めて方便をめぐらすべきである。「三國傳來の佛祖、一人も飢ゑ死にし寒え死にしたる人ありときかず。」世間衣糧の資は「生得の命分」があつて、求めても必ずしも得られない。求めずとも必ずしも得られぬのではない。道元自身は「一切一物を持たず思ひあてがふこともなうして」十餘年を過ぎた。僅かの命を生くるほどのことは、いかにと思ひ貯へずとも、天然としてあるのである。「天地これを授く。我れ走り求めざれども必ず有なり。」たゞ任運にして心を煩すな。たとひ餓死寒死するにしても佛教に隨つて死ぬのはこれ永劫の歡びである。（隨聞記第一、第三）

かくて道元はその徒に對して絶對に「貧」を說く。「學道の人は先づ須く貧なるべし。財おほければ必ずその志を失ふ。在家學道のものなほ財寶にまとはり、居處をむさぼり、眷屬に交はれば、たとひその志ありと云へども、障道の因緣多し。」龐公は俗人であるが僧侶に劣らなかつた。それは彼が財寶を捨てる勇氣を

持つたからである。彼がその財寶を海に沈めようとした時、人は諫めて云つた、貧人にも與へ佛事にも用ゐられよ。彼は答へて云つた、自分は有害のものと認めて捨てるのである、旣に有害と知つてどうして人に與へられよう。かくて彼は貧人となり笊を作つて活計を立てた。この覺悟が彼の內生を深めたのである。俗すらなほ一道を專らに嗜むものは、田苑莊園等を持することを要せず。」「我身も田園等を持たる時もありき。亦財寶を領せし時もありき。彼の時の身心とこのごろ貧うして衣盂にともしき時とを比するに、當時の心すぐれたりと覺ゆる、これ現證なり。」(隨聞三上)

かく道元は衣食住の欲からの脫離を眞理への道の必須の條件とする。從つて日本在來の佛教、――王侯貴族がその奢侈の生活のまゝに佛法を解し得たりとする日本在來の佛教を、彼は力强く否認する。釋迦は何故に太子の位置を捨てて乞食となつたか。財寶を分ち與へ所領を均分することによつて一切の問題が解かれるならば、彼は王となつてそれを實行した筈である。王侯が佛に歸する第一步は乞食となることでなくてはならない。

八　藝術への非難

この道元の考へ方はやがて佛教の藝術的勞作を否認することになる。聖德太子と法隆寺とによつて推測せられる推古時代の佛教、光明后と大佛殿とによつて想像せられる天平時代の佛教、降つては貴族の美的生活に調和した藤原時代の佛教、これらを通じて著しいのは、彼らの法悅がいかに强く藝術的恍惚に彩られてゐるかの一點である。さうして我々もまたこれらの時代の宗教藝術を、その深い、淸淨な、神祕的な、美しさの故に、宗教それ自身よりも重んじようとする。佛祖の敎に合はないにもせよ、これらの藝術は偉大な人類の寶である。佛祖の行道に違ふにもせよ、この藝術を宗敎的に禮拜した心には美しい信仰が認められる。

しかし原始佛敎の原本的な「あれかこれか」を蘇らせた道元にとつては、佛像堂塔の類は眞理への道に何の益するところもない。「當世の人、多く造像起塔等の

ことを佛法興隆と思へり。是れ非なり。たとひ高堂大觀玉をみがき金をのべたりとも、これによつて得道のものあるべからず。たゞ在家人の財寶を佛界に入れて善事をなす福分なり。また小因大果を感ずることあれども、僧徒のこのことをいとなむは佛法興隆にあらざるなり。たとひ草菴樹下にてもあれ、法門の一句をも思量し、一時の坐禪をも行ぜんこそ、誠の佛法興隆にてあらめ。」佛像舍利を恭敬して得悟すると思ふのは邪見である。「天魔毒蛇の所領となる因縁である。もとより佛像舍利は如來の遺像遺骨である故に輕んじてはならない。特にその美醜の故に恭敬の念を二三にしてはならない。「たとひ泥木塑像の麁惡なりとも佛像を敬ふべし。」然しそれは「法の悟り」と關するものではない。（隨聞記一、二）これは明かに美の力を無視することである。さうしてこの無視は、官能的なる一切のものに對する不信の表白である。宗教心の緊張に際してはこの傾向はいづれの國いづれの時にも現はれる。パウロは希臘の彫刻家と戰つた。サヴォナロオラはメディチィの勢力と戰つた。藝術の歡びが官能の歡びを伴ふとすれば、藝術がこの種の信仰に對してあれかこれかの秤にかゝるのは當然であらう。

道元が斥けるのは單に佛教美術のみではない。「文筆詩歌」等もまた「詮なき事なれば捨つべき」ものである。法の悟りを得んとするものに美言佳句が何の役に立たう。美言佳句に興ずる如きものは「たゞ言語ばかりを翫んで理を得べからず。」自らの內生を表現する場合にも重大なのはその內生であつて言語文章ではない。「近代の禪僧、頌を作り法語を書かんがために文筆等をこのむ。是れ便ち非なり。頌につくらずとも心に思はんことを書出し、文筆とゝのはずとも法門をかくべきなり。」「思ふまゝの理を顆々と書きたらんは、後來も文はわろしと思ふとも、理だにも聞えたらば、道のためには大切なり。」（同第二十）

こゝにも道元は、「法門」、「理」、などの表現として以外に、文藝の意義を認めてゐない。この道元が經典の藝術的結構に無關心であつたのは當然である。彼は斷片的に經典の句を引用する以外、主として唐宋の禪僧、或は王侯官人の言行を引く。それはすべて或「理」を現はせば足りるのである。これに比べれば念佛宗の潮流には幾分文藝に對する寛容があつた。もとよりそれも勸善懲惡であるが故に法門の意に隨ふとせられるのではあるが、「諸法實相の理を扱ずるに、かの

狂言綺語の戯、かへりて讃佛乘の縁なりとする思想は、單に十訓抄の著者「道の齋を回生の雲に望む輩」のみならず、一般に戰記文學の記者を動かしてゐた思想であらう。この對立はやがて美術文藝の潮流の內に王朝の流風を追ふ表現法と極度に官能的要素を沒する表現法との對峙となつて現はれるのである。

九　道元の眞理

以上說くところの道元の思想は、すべて彼の根本の情熱――身心を放下して眞理を體得すべき道への情熱に起因する。自分はこれらの思想を明かにしつゝもなほ絶えず彼の「眞理」の外郭に留まつてゐる。そも〳〵彼の所謂「佛の眞理」とは何であるか。

こゝに我々は最も重要な、しかも最も困難な問題に逢着する。

我々が取扱つた道元說法の初期、卽ち彼が三十七八歲に至るまでの數年間に於ては、彼は僅かに「正法眼藏辨道話」、「正法眼藏摩訶般若波羅蜜」、「正法眼藏現成

公案」の三篇によつてこの問題に觸れてゐるのみである。「永平廣錄」に載するところの彼の語錄も、この時代に屬するものは極めて少ない。然るにこの後四十四五歲に至るまでの數年間に於ては、彼は實に七十篇以上の正法眼藏を草して彼の眞理を說いてゐる。彼の思想はまさにこの時期に至つて頂揭の極に達するのである。この間に彼は六波羅に招かれて武士の前に法を說いた。六波羅の評定衆波多野義重が請ふまゝに、四十四の歲の夏越前吉峰の古精舍に移り、翌年の七月に大佛寺（卽ち永平寺）を開いた。吉峰精舍に移つた七月より翌年の三月初に至る八ケ月間の如きは、三十篇の正法眼藏を矢繼早に草してゐるのである。著作の量を以て彼の心生活の緊張の度を推察し得るとすれば、四十二歲より四十四歲に至るまでの三年間は、彼の生涯に特殊の意味を持つらしい。

我々は正法眼藏の全體に亙つて彼の思想を組織的に敍述することは出來ぬ。こゝにはたゞ二三の問題について彼の思想を考察し、その片鱗を伺ふに留めよう。

（イ）禮拜得髓

道元の正法眼藏のうちに「禮拜得髓」と題せられる一篇がある。そのなかに含まれてゐる、我々にとつて興味深い問題を、先づこゝに取り出して見ようと思ふ。道元によれば、眞理を修行體得しようとするものにとつて、第一に重大なのは導師である。正しい師を見出し、「人を見」なければ、求道者は永遠の理想を把捉することが出來ない。第二に重大なのはこの師に從ひ、一切の緣を投げ捨て、寸陰を惜しんで精進辨道することとである。師を疑ひ精進を缺くものは同じく眞理を體得することが出來ない。しかしかくの如く迷蒙を斷じて佛の眞髓を體得した場合に、彼をして體得せしめた畢竟のものは、他の何人でもなくして彼の自己である。彼の人格の底より出づる至誠信心である。「髓を得ること法を傳ふること、必定して至誠により信心による。」然らばこの至誠信心とは何であるか。それは外より與へられるものではない。がまた自分の心より出づるものでもない。自から欲し自から努めて至誠信心をつくり出すことは出來ぬ。「たゞまさに

法を重くし身を輕くするなり。世をのがれ道をすみかとするなり。いさゝかも身を顧みること法よりも重きには法傳はれず、道得ることなし。」卽ち眞理體得の究極の契機は、法を重くし身を輕くすることである。

「身心はうることやすし。世界に稻麻竹葦の如し。」たゞこの身心を以て法の容器とするときにのみ、我らの身心は稻麻竹葦よりも價値あるものとなる。我らにして自己の生活に價値あらしめんと欲するならば、この價値なき身心を全然、「あふことまれなる法」の擔ひ手として、法に奉仕せしめねばならぬ。

この信念から、人間の價値に對する一つの確乎たる標準が生れてくる。大法を保任し眞髓を得たものは、それが露柱、燈籠、諸佛、野干、鬼神、男、女、貴族、賤民、の何であらうとも、そこに禮拜すべき貴さがある。その物その人が貴いのではなくして、そこに具現せられた法が貴いのである。その物その人を敬ふのではなくして、その得法を敬ふのである。かくて人間は、その保任するところの法に應じて價値を獲得する。この價値の標準の前には、世上の一切の尊卑の差別は權威を持たない。「われは大比丘なり、年少の得法を拜すべから

ず。われは久修練行なり、得法の晩學を拜すべからず。われは師號に署せり、師號なきを拜すべからず。われは法務司なり、得法の餘僧を拜すべからず。われは僧正司なり、得法の俗男俗女を拜すべからず。われは三賢十聖なり、得法せりとも比丘尼等を拜すべからず。われは帝胤なり、得法なりとも臣家相門を拜すべからずといふ如きは、「不聞佛法の愚癡のたぐひ」である。卽ち世間的な階級秩序は、法の權威によつて悉く覆へされる。

この見地から道元は世上に行はれる一切の差別に對して痛撃を加へた。特に彼が熱心に攻撃するのは、佛教界に著しい女の差別待遇である。彼は暖い同情を以て、宋の末山尼了然がいかに志閑禪師を敎化したか、また仰山の弟子妙信尼がいかに十七僧に痛棒を喫はせたかを語つた。さうして女流もまた男子と同じく得道することを説いた後に、淫欲の誘惑として女を斥けるものを痛罵する。女が染汚の因緣であるならば男もまた女にとつて染汚の因緣であらう。それを嫌はゞ男女は永久に厭である。のみならず染汚の因緣となるのは女人のみでない。夢も天日も鬼神も、或は佛像さへも、その因緣となることがある。「女人な

にのとがかある。男子なにの德かある。惡人は男子も惡人なるあり。善人は女人も善人なるあり。聞法をねがひ出離をもとむること、かならず男子女人によらず。もし未斷惑のときは男子女人おなじく未斷惑なり。斷惑證理のときは男子女人、簡別さらにあらず。」女人の濟度を拒むのは人類の半ばを捨てるのである。それは慈悲とは云へぬ。――かくて道元は「日本國にひとつのわらひごとあり」として、女人禁制の道場あることを擧げてゐる。釋迦佛在世の時の集會には多數の女人が混じてゐた。「如來在世の佛會よりもすぐれて清淨ならん結界をば、われらねがふべきにあらず。」佛弟子の位は第一比丘、第二比丘尼、第三優婆塞、第四優婆夷である。佛弟子第二の位は轉輪聖王よりも貴い。「いはんや小國邊土の國王大臣の位にならぶべきにあらず。」かくの如く貴い比丘尼をさへも入るべからずといふ道場を見ると、田夫野人、國王大臣が自由に出入するのみならず、そこに住む僧侶は十惡十重を犯して恥ぢない。まことにこの小國に初めて見る墮落である。

　この道元の攻撃はたゞ僧侶にのみ向けられたものであるが、しかし我々はこ

こから人間全體に對する彼の態度を透見することが出來る。道を得た比丘尼の存在することは女人全體の道への可能性を立證する。曾て惡人であつたものが道を得たことは、一切の惡人の「道への可能性を立證する。單に淫婦であり惡人である故を以て、道場に入る權利を奪はるべきでない。一切の人間は、その稲麻竹葦の如き身心を法の容器となし得るが故に、平等に待遇さるべきである。人としてこの世に生を享けたといふことは「あひがたき法」に逢つてそれを得るといふ幸福な機會が與へられたことを意味するのであつて、何人もこの機會を遮げる權利は持たない。

我々はこゝに二つのことが説かれてゐるのを見る。一つは世上の價値の差別を撥無することである。種姓も美醜も、階級の貴賤も、官位も長幼も、すべて人間の貴さには關するところがない。人間は平等である。稲麻竹葦の如き價値なき身心に於て平等であると共に、この身心が法の容器であり得る點に於ても平等である。が次には、法を重んずることによつて人間に眞實の價値の階段を

與へることとである。人は得髓を禮拜せねばならぬ。人間としては平等であつても、法を擔ふものとしては平等でない。法の貴さを認めるものは、やがてこの不平等を認め、價値高きものを尊ぶことを知らねばならぬ。こゝに明かな貴族主義がある。禮拜得髓はこの萬人平等の上に立つ精神的貴族主義の標語である。

歴史的背景から見れば、道元の時代はこの平等の思想が強く主張さるべき時であつた。平安朝の貴族主義は今やその根柢に於て覆へされてゐながら、なほ傳統として力を保つてゐる。武士階級も表面に於てはこの傳統に逆らはない。しかし新しい社會の意識はこの傳統に昔ながらの權威を認めることを拒む。道元の言葉にもこの傳統に對する反抗の痕は明かに認められる。「小國邊土の國王大臣を比丘尼よりも賤しとし、或はわが國には帝者のむすめ、或は大臣のむすめの后宮に準ずるあり、また皇后の院號せるあり、これら髮を剃れるあり髮を剃らざるあり。しかあるに貪名愛利の比丘僧に似たる僧侶、この家門にはしるに、頭をはきものにうたずといふことなし。なほ主從よりも劣るなり」といふ。

當時の戰記文學が公家階級を描く場合の悲しい言葉使ひに比べれば、非常な相違である。もはや公家階級のみが人間なのではない。公家たちが「野蠻人」の如く取扱つて全然その眼中に置かなかつた下層の武士や農民は、今や人間としての全權利を主張する。公家階級の纖細な趣味や煩瑣な學問に通じないことは、もはや恥としては感じられない。（道元によれば、それらはむしろ法に努むるものにとつての邪道である。）かくて數世紀來の豐かな遺産を擔つた文化、及びその文化によつて築き上げられた巨大な社會的差別は、新しい精神的創造の前に何の權威をも持たないものとなる。

しかしこの階級破壞の努力は、道元に於て、たゞ公家階級への反抗にのみ留まらなかつた。總じて世上の價値の差別は、それが武士階級に關するにせよ、また佛教界に關するにせよ、すべて否定されねばならなかつた。新しい支配階級の頭梁たる鎌倉幕府の將軍も彼の眼には貴くない。美しい法衣に官位を誇る僧侶にあつてはむしろ唾棄すべきものである。人間の價値はこれらの一切の外衣をはぎ去つた赤裸々の姿に於て認められなくてはならぬ。その價値の標準は、

人生の深い根柢、人間の內奧の核に突き入つて、彼の意志の方向を全體として、統一として價値づけるものである。人間は、眞にその人間性を失はぬ限り、無常迅速なる現世を超えて、永遠の法を慕ふ。從つて彼らは、世上の差別に煩はされることなく、それ自身の貴い魂を持つと云へる。學問なきことも、戒律を守らざることも、この魂の貴さを消し去る力は持たない。戒律は佛祖の家風として當然僧侶の守るべきものであつて、それを守ることは何の誇にもならぬ。かくて道元に於ては、一切の世上の階級の打破のあとに、明かに人間の平等が提示される。

この點に於て我々は、彼が釋迦の平等の思想を生かせ、基督教の「神の前での萬人の平等」の思想と多分に相通ずるものを持つことを、否むわけに行かない。しかし彼はたゞこの平等の思想にのみ停まらなかつた。そこに停まりそれを徹底せしめたのは、むしろ同時代の念佛宗である。それもまた古き階級の打破の運動に伴つて起つた新宗教であつて、階級鬪爭の血腥い苦悶のなかから、總じて世上の階級を無意義とする自覺を呼び醒ました。公家階級を押し倒す爲に生

命を賭して働いた武士たちの或者は、この自覺のために、新しく得られた彼らの階級の優越なる地位を惜しげもなく捨てたのである。さうして矮小な人間の間に存するあらゆる差別が、大いなる彌陀の前に、人類救濟を本願とする佛の前に、跡方もなく消失することを喜んだのである。この念佛宗の立場に立てば、彌陀佛の前での人間の平等の上に更に價値の段階を持ち來す如きことは、思ひも寄らない。彌陀の大いなる慈悲を思ふとき、人間の保持する微少な價値が何の權威を持ち得よう。救はれるために佛を念ずるか、否か、それのみが問題である。價値を作り出すための一切の努力は何の意味も持たない。高き價値を體現した人間が自分の前にあるといふことも、顧みるに足らぬ。得髓を禮拜するといふ如きことも不必要である。人はたゞ大いなる彌陀佛を念ずればよい。

しかし道元は別の道を歩いた。彼にとつて、法と人間との關係は彌陀と人間との關係の如きものではない。法は彌陀の如き人格的存在でなくして、人間に保任せられるものである。人間に憑くことによつて、現はれ働くものである。釋迦佛はその模範であるが、しかし唯一の佛ではない。あらゆる人間は、釋迦佛

に從つて、自己に於て法を現はれしめねばならぬ。卽ち眞正の人間の任務は、自己の活働によつて法を實現することにある。救ひとは、赤兒が母のふところに抱き取らるゝが如く何物かに抱きとらるゝことではなくして、自己を佛にすることである。法を我々に於て具現することである。

この立場に立てば、法と人間との間には、人間相互の間の價値の距り以上に大きい差違は存しない。禮拜せらるべきは超越的な佛ではなくして、佛となれる人間である。法を得たる人間である。もとよりこの禮拜の對象は「人間」でなくして、人間に擔はれた「法」である。しかしその「法」は、人から人へと直接に傳へられるものであつて、人を離れた獨立の形而上的存在とはならない。法を禮拜することは必然に法を得たる人を、その得法の故に、禮拜することになる。こゝに於て法を標準とする人間の價値の段階が、再び平等なる人間の上に打ち建てられなくてはならない。旣に價値の段階がある。さうして人生の意義は「あひ難き法に逢つてそれを得ることに認められる。然らば法を目標として價値の段階を昇らんとする我々の努力は我々の生活の最大の意義とならなければならない。

こゝに道元の思想の優れたる特徵がある。彼の「脫落身心」が何であるにもせよ、とにかく彼は、永遠の理想「法」を自己の全人格によつて把捉せんとする人間の努力に、十分な意義を與へた。それによつて此岸の生活が再び肯定される。絕えざる「精進」が人生の意義になる。精進を斥け文化の展開を無意義とした彌陀崇拜に對して、これは明かに人類の文化への信賴の回復である。「禮拜得髓」は文化の上昇を可能にする重大な契機と見ることが出來る。

「法を重くし身を輕くすべし」といふ道元の標語は、かくして、「努めてやまざるものは道に救はれる」といふ思想に接近する。それは生活を永遠の理想に奉仕させることである。人類の健かな生活は、この精神に導かれることを措いて他にないであらう。

道元の所謂「法」が、人類の文化の根源でありまた目標であるところの一つのものを、餘蘊なく意味してゐるか否かは別問題である。しかしその究極の意義に對する止み難い根本的要求、——現世のいかなるものを以てしても結局滿たし切られることのない心、はこゝに缺くことが出來ない。それは社會の組織に對

して働けば、一切の特權の打破や人間の權利の平等への要求となつて現はれるであらう。人間の生活に對して働けば、愛と調和との要求として現はれるであらう。しかしこれらのものを通じて働く際にも、それは人類の生活を意義づける最後の目標を忘れてはならない。道元の道はこの目標を端的に摑むにある。我らは彼の道を歩む力を持たないにしても、得髓としての彼を禮拜し、彼の言葉に鼓舞されて「精進」の道に出で立つことは出來る。禮拜すべきものを持ち得ることは我らの幸ひである、――平等の後に更に非平等を、價値の段階を、認め得ることは。かくて我々は、高き意味に於ける貴族主義が、經濟的政治的及び宗教的の平等主義よりも更に根本的であることを認めざるを得ない。

(ロ)「佛性」

教祖の權威に對して敬虔であつた道元は、佛教思想史上重大な論議を生んだ「佛性」の問題に論及するに當つて、主として歷史的な顧慮の上に彼の論をきづいた。卽ち彼は十四段に亙つて歷史的に有名な佛性の言說を註解し評論するので

ある。しかし彼の目ざすのは、それらの言説がその説者によつて實際にどう意味せられたかではなく、彼の立場より見てそれがいかなる意味を持つべきかである。從つて歷史上の諸言説は彼自身の思想の組織に化せられる。彼にとつては論理的の眞以外に歷史的の眞はあり得ない。

彼が正法眼藏佛性に於てまづ考察するのは、「一切衆生、悉有佛性、如來常住、無有變易」といふ涅槃經（卷廿五、師子吼菩薩品の一）の言葉である。一切衆生、悉有佛性は通例、「一切衆生、悉く佛性有り」と讀まれる。さうして涅槃經の文（卷二十五）から察すると、この佛性は佛となる可能性である。「一切衆生、未來の世にまさに菩提を得べし、これを佛性と名づく。」心ある者はすべて菩提を成じ得る。一闡提極惡人も成佛し得る。その故に佛性があるのである。然らば一切衆生悉有佛性は、現在煩惱に縛はれてゐる一切の衆生にも、悉く、解脱して佛となる可能性があるといふ意味でなくてはならない。しかし道元にとつては、この語が涅槃經に於て如何に解せらるべきかは問題でない。彼はこの佛語を獨立させ、直ちにその中を掘り下げて行く。彼はいふ、「悉有は佛性なり。悉有の一分を衆生といふ。

正當壂憑時は、衆生の内外、すなはち佛性の悉有なり。」こゝに「一切衆生悉有佛性」は、全然異なつた讀方をされてゐる。悉有は、「衆生に悉く佛性が有る」或は「衆生が悉く佛性を有する」といふ如く、衆生と佛性との關係を示す言葉としてではなく、獨立に、「悉く有ること」、即ち「普遍的實在」としての意味に解せられる。悉有即ち All-sein である。從つてそれは一切を包括する。衆生も佛もともに「悉有」の一部分に過ぎない。さうしてこの「悉有」が、佛性なのである。悉有佛性はまた佛性の悉有（佛性の遍在）でなければならぬ。かくの如く道元は悉有の語義を涅槃經の知らざる方向に深めた。もはやこゝでは、衆生の内に可能性として佛性が存するといふ如き考へ方は、全然成り立つことが出來ぬ。逆に佛性の内に衆生が存するのである。衆生の内（心）も外（肉體）も共に同じく悉有であり佛性であつて、この佛性に對立する何物もない。

こゝに於て道元は、「悉有」の「有」を絶對的なものとして、あらゆる相對的の有の上に置く。有無の有、始有、本有、妙有などは、限定せられたものとして皆相對的である。しかし悉有は、「心境性相にかゝはらず、」たゞ有である。因果性に

得られない。時間を超越し、差別を離れる。「盡界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず。」即ち、我、彼、汝の差別はない。從つて我が悉有を認識する、といふ如きことは全然不可能である。佛性を波羅門の「我」の如くに解するものは、佛性の覺知を説く點に於て、右の消息を知らない。彼らは「風火の動著する心意識」を佛性の覺知と誤認してゐるのである。佛性は悉有であつて覺知を絶する。「まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。悉有を會取することかくの如くなれば、悉有それ透體脱落なり。」

道元がかく佛性をアートマンとする解釋を排し、「佛性の言をきゝて學者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。それ人にあはず、自己にあはず、師を見ざるゆゑなり」といふとき、我々はこゝに佛教の根本的思想に對する道元の深い洞察を認めざるを得ぬ。そもそも佛教はアートマン思想の否定に始まり、大乘佛教の根柢もまたその立場に於て築かれた。然るに外道の哲學に於けるアートマン思想の優勢は遂に佛教の内に（特にこの涅槃經に於て）この思想の浸入を引き起した。支那に來つてはこの傾向が特に強く現はれる。おほくの學者が佛性を我

の如く邪計するとはまさに支那に於けるこの傾向を指摘した語であらう。道元が涅槃經を捕へながらこの解釋を排することは、彼の經の解釋が我儘なるにも拘はらず、彼がいかによく大乘哲學を理解してゐたかを語るものである。

道元は悉有佛性の一語を右の如く解釋するが故に、この語を中心思想とする涅槃經は、全體に亙つて彼獨特の意義を獲得しなければならぬ。しかし涅槃經の新解釋は彼の目ざすところでない。彼はたゞ彼の悉有佛性の意義を確立しようとする。そこで彼はあの大卷の中から、欲知佛性義、當觀時節因緣の一句を選んだ。(涅槃經獅子吼品の二のこの句は時節形色であつて、時節因緣ではない。然しこの品に於ては因緣について長い說明がある。時節因緣がこの品の論題である。)さうしてそのあとに時節若至、佛性現前、の一句を添加して第二段の論題とした。涅槃經は衆生の內の成佛可能性を說く立場に立つて時節因緣をいふ。そこに用ゐられた比喩をとつて云へば、乳が乳である時にはそれは酪でない、酪が酪である時にはそれは乳でない、しかし酪を作らうとする人は水を用ゐずして乳を用ゐる。乳は乳でありながら既に酪と離し難き因緣を有する、卽ち乳の內には酪となる可能性(酪性)が存するのである。「乳の中に酪あり、衆生の佛性も亦

かくの如し、佛性を見んと欲せば、まさに時節形色を觀察すべし。」この經文の意義は動かし難く明白である。しかし道元にとつては乳の中に酪性が、即ち衆生の中に佛性が、あるのではない。そこで彼は「當觀時節因緣」を新しく讀む。當觀は、當に時節因緣を觀ずべしではなくして、獨立した「當に觀ずべし」(Schauen-sein)である。即ち、能觀、所觀、正觀、邪觀の如き經驗的な「觀」ではなくして、規範としての、當爲としての「觀」である。從つて「當觀」には自他の差別はない。(「不自觀なり、不他觀なり。」)また特殊態にも縛られない。何々を觀ずる觀ではない。かく見れば當觀の內容は、或特殊な時節因緣ではなくして、「時節因緣聻」「時節因緣そのもの」である。「超越因緣」「因緣一般」である。佛性そのものである。時節因緣即ち佛性、それが當觀である。他の言葉を以て云へば、「いはゆる佛性をしらんとおもはゞ、しるべし時節因緣これなり。」である。かくして涅槃經が特殊の契機を指した時節因緣は、一切の特殊性を超えた悉有の義に轉ぜられる。從つて時節若至佛性現前もまた、「時節若し至らば佛性現前せむ」の意に解せられてはならない。佛性の現前する時節を未來に期待する者は、「かくの如く修行しゆく

所に、自然に佛性現前の時節にあふ、時節至らざれば參師問法するにも辨道工夫するにも現前せず」と考へるが、これは非常な謬見である。「時節」は悉有であつて、時を超越してゐる。およそ時節でない時處はどこにも存しない。「時節若至といふは、すでに時節至れり、なにの疑著すべきところかあらんとなり。」「およそ時節の若至せざる時節いまだあらず、佛性の現前せざる佛性あらざるなり。」

　かくて道元は諸法實相の思想を徹底させる。「この山河大地みな佛性海なり。」山河大地はそのまゝに「佛性海のかたち」なのである。山河を見るは卽ち佛性を見るのであり、佛性を見るとは驢馬の顋、馬の口を見ることである。こゝに現象と本體との區別は全然撥無される。世俗諦（支那に於てはこの語は自然的態度に於ける眞理の義に解された）と、勝義諦或は第一義諦との區別もない。有るものはたゞ佛性のみである。否、「有るものは」と云ふことも出來ぬ。たゞ「佛性」である。たゞ「悉有」である。

　しかしながら、我々はこれを一つの認識の論と目すべきでない。悉有佛性は道元によれば佛教の中心の眞理である。釋迦の說いた眞理であるばかりでなく、

「一切諸佛、一切祖師の、頂𩕳眼睛なり。參學したることと、すでに二千一百九十年、正嫡わづかに五十代。西天二十八代、代々住持しきたり、東地二十三世、世々住持しきたる。十方の佛祖ともに住持せり。」即ちそれは大力量の士たる「佛祖の兒孫」のみが、嫡々相傳して住持するところの、什麼物（三、三）である。理論的にいかに精細に思惟されようとも、それはこの眞理の把提でない。「諸阿笈摩教（經）及び經論師のしるべきにあらず。」かくて悉有佛性の眞理は、たゞ少數の大悟者に限られた奥祕となる。「佛性の道理は、佛性は成佛よりさきに具足せるにあらず。成佛よりのちに具足するなり。佛性かならず成佛と同參するなり。この道理よくよく參究功夫すべし。三二十年も功夫參學すべし。」（佛性、第五段）こゝに恐らく禪宗としての特殊の立場があり、さうして道元の解する「悉有」が單なる諸法實相の思想でなくなる契機も存するのであらう。驢馬の顋を見て佛性を見るのは、驢馬の顋を驢馬の顋とする世俗諦を超脫して第一義諦に立つ故でない。また世俗諦即第一義諦といふ實在論的な立場を取るが故でもない。認識をより高き立場の「行」に於て語かせ、行の權利によつて認識するが故である。「悉有佛性と道取

する力量あるが故である。即ち、悉有佛性と知つて解脱(成佛)するのでなく、解脱して悉有佛性と知るのである。道元はこの點に佛法參學の正的を置き、「かくの如く學せざるは佛法にあらざるべし」といふ。我々は道元の說く悉有佛性をかくの如き眞理體得の指標として解せねばならぬ。

悉有佛性がかくの如きものであれば、「無佛性」の語も自ら解かれるであらう。無佛性を道破したのは四祖大醫であつて、やがてこの無佛性の道は「黄梅に見聞し、趙州に流通し、大潙に擧揚」した。道元はこれらの諸祖について一々その語を註釋する。彼に云はせれば、「見佛聞法の最初に難得難聞なるは、衆生無佛性なり。」然しながら、それが難得難聞であるのは、一切衆生悉有佛性を「一切衆生悉く佛性有り」と解して、それに「一切衆生佛性無し」を對せしめるからである。乳に酪性あり、乳に酪性なし、といふと同じき意味に於て、佛性の有無を問題とするからである。これは佛性の意義を體得せざるに起因する。もし悉有佛性を道元の說くが如くに體得すれば、そこに有無の論は起らない。悉有、即ち佛性は、有無を超絕した絕對の有である。その佛性の意義は、無佛性といふときに

もいはれるのではない。從つて無佛性の語は、「衆生の内に佛性なし」といふ如き意に解されてはならない。悉有佛性の佛性は、無佛性の佛性である。無佛性は無悉有である。無は悉有である。「悉有の有、なんぞ無無(四祖の無と五祖の無と)の無に嗣法せざらん。」悉有が絶對的である如く、この無もまた絶對的であつて、兩者別物ではない。

もとより道元の引く諸祖の問答が、道元の解する意味に於て行はれたかどうかは別問題である。六祖が黄梅山に參したとき、

五祖とふ、なんぢいづれのところよりかきたれる。六祖いはく、嶺南人なり。
五祖いはく、きたりてなにごとをかもとむる。六祖いはく、作佛をもとむ。
五祖いはく、嶺南人無佛性、いかにしてか作佛せん。六祖いはく、人有南北なりとも、佛性無南北なり。

といふ問答があつた。これを、

「どこから來た。」「嶺南人だ。」「何がほしい。」「解脱したい。」「嶺南人には佛性解脱の素質がない、どうして解脱するか。」「人間には南北の差別があつても、佛性に

は南北の差別はない。」

の如き意味に解してならないわけはない。また實際にはかういふ意味で行はれた問答であるかも知れない。何故なら、かう解しなければ六祖の答は生きて來ないからである。しかし道元の立場からはさういふ解は許されない。彼の祖師が口にした無佛性の語は、勿論、彼の解する如き意味でなくてはならぬ。從つてこの問答の嶺南人無佛性も、彼によれば、「嶺南人は佛性なしといふにあらず、嶺南人は佛性ありといふにあらず、嶺南人無佛性となり、」である。即ち、佛性の有無を問題とした言葉でなく、佛性が成佛の後に具足するといふ立場に立つて、未だ成佛せざるもののために佛性の眞義を解いて無佛性と道破したのである。六祖は今専心に作佛を求めてゐる、五祖は六祖を作佛せしむるに他の言葉を知らない、だからたゞ無佛性と云ふ。「しるべし無佛性の道取聞取、これ作佛の直道なりといふことを。」道元はかく解した。從つて六祖の答は十分でない。道元は批評していふ、「このとき、六祖その人ならば、この無佛性の語を功夫すべきなり。有無の無はしばらくおく、いかならんかこれ佛性と問取すべし。……

いまの人も佛性ときゝぬれば、さらにいかなるかこれ佛性と問取せず、佛性の有無等の義をいふがごとし、これ倉卒なり。」——恐らくこれは、道元が、五祖六祖の問答に與へた彼自身の解釋に基いての批評である。しかしそれによつて、無佛性の語に對する彼の見解は、明かに現はされてゐると思ふ。

「狗子還有佛性也無」の問答に就ても同樣の事が云へる。「犬は佛性があるかないか、」趙州曰無、「一切衆生は皆佛性があるのに犬は何故無いか、」趙州曰「爲伊有業識在。」——これも表面の意味通りに取るのが必ずしも間違とは云へない。然し道元は其の如く解してゐる。この僧はもと〳〵、犬に佛性が有るか無いかを問うてゐるのではない、佛性は犬の内に有無を論ぜらるべきものではないから。ただ鐵漢また學道するかと問ふのである。卽ち犬に事よせて、佛性は所在を有つかどうかの問題を考へてゐるかときくのである。所で佛性は悉有である、從つて所在はない、そこから趙州の「無」といふ答が出る。僧は更にこの「無」に引かけて、一切衆生が無であるならば佛性も狗子も無であるだらう、その意義如何と問ふ。「犬や佛性は、もし無であるならば、お前が無と云はなくとも存在し無い筈だ、」

といふ意である。趙州は答へていふ、爲他有業識在。爲他有(相對的存在)は業識である、業識有、爲他有であつても、狗子無、佛性無である。――こゝには無明業識の「有無」を超えた絶對的な「無」が含意される。かくて道元は、この問答をも「佛性の有無」の問題ではなくした。悉有の別名が無である。無が佛性である。

かく見ればこの無佛性もまた、成佛と同參する佛性の道理に他ならないであらう。「無佛性の正當恁麼時、すなはち作佛なり。」無佛性と道取する力量あればこそ、無佛性の意義は把捉される。さうして把捉されたときには既に解脱してゐる。これもまたたゞ行によつて、自らの生活全體に實現さるべき眞理である。

もとより道元は、有佛性無佛性の意義をたゞ右の如くにのみは說いてゐない。鹽官齊安の「一切衆生有佛性」や、大潙大圓の「一切衆生無佛性」などを解釋する場合には、「衆生なるが故に有佛性なり」と云ひ、また「佛性これ佛性なれば、衆生これ衆生なり。」衆生もとより佛性を具足せるにあらず、たとひ具せんともとむとも佛性はじめてきたるべきにあらず。……もしおのづから佛性あらんは、さらに衆生にあらず、すでに衆生あらんは、つひに佛性にあらず」ともいふ。これらの

場合には衆生と佛性とは相對せしめられ、その間の關係が問題となる。佛性あい、佛性なし、の有無であつて、絕對的な悉有或は無ではない。從つて道元自身も、百丈の語をひいて、有佛性と云ひ無佛性といふも共に佛法僧を謗るのであることを認めてゐる。しかもなほ彼は、「謗となるといふとも、道取せざるべきにはあらず」と主張する。有佛性も無佛性も、共に佛性を現はす言葉だからである。有無の差別に執すればそれは佛性を毒するであらう。しかしその毒はまた抽象知を破する良藥ともなる。有無を云ふはやがて有無を超越せんがためである。現象と本體との區別を燒盡せんがためである。

佛性の意義はかくの如く悉有或は無に於て現はされる。しかしそれは單に思惟さるべきものではなくして、大力量によつて體得され、住持さるべきものである。從つて我々は、成佛せざる我々は、佛性を知らうと思ふならば、それを思索するのではなくして、それを住持せる「人」に於て見なければならぬ。この消息を道元は龍樹の傳說によつて語つてゐる。龍樹が南天竺に行つて妙法を說いた時、福業を信ぜる聽衆がいふには、「人間には福業があればそれに越した事は

ない、徒らに佛性などと云つても誰がそれを見得るのか。」龍樹がいふには、「佛性を見ようと思ふならば、先須除我慢。」問者、「佛性は大か小か。」龍樹、「大でもなく小でもない、廣でもなく狹でもない、福もなく報いもない、不死不生である。」問者はこの語に動かされて歸依した。龍樹は座上に於て滿月輪の如き自在身を現はす。聽衆はたゞ法音のみを聞いて師の相を見なかつた。衆中に迦那提婆があつて云つた、「尊者は佛性の相を現じて我等に見せてくれるのだ。」「どうして解るのか。」「無相三昧、形滿月の如くなるを以て、佛性の義廓然として虚明なり。」云ひ訖ると輪相が消えて龍樹は元の座に坐してゐる。偈を說いていふには、「身現圓月相、以表諸佛體、說法無其形、用辨非聲色。」――道元はこの傳說を解いていふ。龍樹がかりに化身を現はしたのを圓月相といふと思ふのは、佛道の何たるかを知らない愚者である。人間である龍樹が圓い月に化けたなどといふ馬鹿な話はない。龍樹はじつと坐してゐるだけである。今の人間が坐せる如く坐してゐたのである。しかもそのまゝに諸佛の體を表現した。圓月相とは感覺的の相ではなくて精神的の相である。龍樹はそこにゐない、何故なら我慢を除い

て佛となつてゐるから。即ち龍樹は、その肉體を以て、肉體にあらざる佛を表現してゐるのである。その身現相を見て、提婆は、「佛性なり」と道取した。佛法は今廣く流布してゐるが、しかしこゝに著眼したのはたゞ提婆のみである。餘の者は皆、「佛性は眼見耳聞心識等にあらず」と考へてゐる。身現は佛性なりとは知らない。だから、龍樹の法嗣と自稱するものがいかにあつても、提婆の所傳でなければ龍樹の道と考へてはいけない。

道元のこの解釋は、傳説を全然象徴的に解したと云ふべきである。しかしそれによつて道元が、人間に於ける佛性の具現をいかに考へたかは、明白に現はされてゐる。彼が石頭草庵歌の「欲識庵中不死人、豈離只今這皮袋」を引いて、肉體の主人なる不生不滅者は、たとひ誰の釋迦や彌勒のそれであつても、決してこの皮袋肉體を離れることはない、と說いてゐるのを見ても、佛性を最も具體的に、人格に於て現はるゝものと見たことは確かである。さうしてこゝに我々は、彼の悉有と、差別界に住する我々の生活との、直接な接觸點を見出すのである。

悉有佛性或は無佛性の眞理は、たゞ解脱者にのみ開示せられる。逆に云へば、この眞理の體得者は卽ち解脱者である。さうしてそこに達する道は、道元に從へば、たゞ專心打坐のほかにない。單に思惟によつては、人はこの生きた眞理を把捉する事が出來ぬ。もし我々が道元を信ずるならば、彼の宗教的眞理は哲學的思索の埒外にあるものとして、思索によるそれの追求を斷念せねばならぬ。しかし一切の哲學的思索が結局根柢的な直接認識を明かにするにあるならば、我々はかゝる直接認識が何であるかをこの場合に於ても思索することが出來よう。彼によれば佛性は人格に具現する。佛性を具現せる人は佛性と我々との間の仲介者である。我々は「人」を見ることによつてその眞理に觸れ得る、また觸れねばならぬ。彼の場合について云へば、悉有佛性或は無佛性の眞理は、彼の人格を通じて我々に接觸する。「悉有、」一切の差別制限を脱した「たゞこのまゝの實在、」それを眞理として體得した彼は、眞理を眞理のために追求する熱烈な學徒、生活の樣式に於て敎祖への盲目的服從を唱道する熱烈な信者、無私の愛を實行する透明な人格者、眞理の王國を建設するために一切の自然的欲望を克服し得

たカ強い性格の持主、として我々の前に現はれる。我々はこの人格を通して彼の悉有の認識を思索せねばならぬ。その時にこの悉有の内的光景が幾分かは彷彿せられるであらう。思ふにそれは、最も深き意味に於ける「自由」である。彼の「身心脱落」の語も、恐らくこれを指示するのではなからうか。

佛性が悉有であり無の無であるとせられるとき、「即心是佛」の思想もまたその特殊な解釋を受けなくてはならぬ。

即心是佛について彼が力強く斥けてゐる思想はかうである。——われわれの心は宇宙の本體たる靈知のあらはれであつて、そこに凡と聖との區別はない。差別の世界の萬象は去來し生滅するに拘はらず、靈知本性は永遠にして不變である。それは萬物に周遍して存し、迷と悟とに關はらず我々の生命の根源である。たとひ我々の肉體は亡びても、我々に宿つた靈知は亡びない。この我々の本性をさとることが即ち常住に歸ることであり、またほとけとなることである。そのとき我々は眞理に歸り、不生不滅の永遠の生に證入する。

道元はこの種の汎神論的思辨を斥けていふ。佛祖の保任する卽心是佛は、外道の哲學のゆめにもみるところでない。たゞ佛祖と佛祖とのみ卽心是佛しきたり、究盡しきたつた聞著、行取、證著がある。こゝにいふ「心」とは一心一切法、一切法一心である。宇宙の一切を一にしたる心である。かくの如き心を識得するとき、人は天が墜落し地が破裂する如くに感ずるであらう。或は大地さらにあつさ三寸をます如くに感ずるであらう。かくの如き打開によつて人格的に享取せられた心は、もはや昔の心ではない。山河大地が心である。日月星辰が心である。しかもその山河大地心はたゞ山河大地であつて、波浪もなく風煙もない。日月星辰心はたゞ日月星辰であつて、霧もなく霞もない。この極度に自由にして透明なる心、——自ら生くる他には說明の方法のない心、——その心こそすなはち佛である。だから卽心是佛は發心、修行、菩提、涅槃と離して考へることが出來ない。一瞬間、發心修證するのも、また永劫に亙つて發心修證するのも、共に卽心是佛である。長年の修行によつて佛となるのを卽心是佛でないと考へる如きは、いまだ卽心是佛を見ないのである、正師にあはないのであ

る。「釋迦牟尼佛、これ卽心是佛なり。」

かくの如く悉有或は無の無が心卽ち意識であり、この絕對的な意識に於て山河大地がそのまゝ意識でありまた山河大地であるといふ思想には、我々は一つの深い哲學的立場を見出し得ると思ふ。

（八）「道　得」

道元の著作には絕えず二つの思惟動機が働いてゐる。一つは彼の說かんとする眞理を概念的に把定しようとする動機であり、他はその眞理が唯佛と佛との間の面授面受であることを明かにしようとする動機である。この兩者の相互作用によつて、彼はその言說が抽象的固定的に墮することを出來得るだけ防がうとする。と同時に彼の眞理の概念的表現をも出來得るだけ可能ならしめようとするのである。もとより彼はかくの如き言語による表現のみを以て能事了れりとしたのではなかつた。しかし彼が言語による表現を重んじたことは、「頭につくらずとも心に思はんことを書出し、文筆とゝのはずとも法門をかくべきなり」

（正法眼藏隨聞記二）といふ言葉によつて明かに察せられる。これは近代の禪僧が頌を作り法語を書かんがために文筆を練るのを斥けて、美言秀句に心を捕へられることなく直接端的に自己の精神を表現すべきことを奬めた言葉である。もし彼が書くことによる眞理表現の可能を信じなかつたとすれば、彼が日本文を以てあの大部な正法眼藏を書いた情熱は理解し難いものとなるであらう。

禪宗は不立文字敎外別傳を標榜し、坐禪と公案とを特に重んずる。道元も亦坐禪を力說した。しかしながら彼は、禪宗のこの種の特徴を認めない人である。彼は禪宗といふ名稱をさへも力强く斥ける。諸佛諸祖は必ずしも禪那を以て證道したのではない、禪那は諸行の一つに過ぎぬ、禪那は佛法の總要ではない、佛々正傳の大道をことさら禪宗と稱するともがらは佛道を知らないのである。諸佛祖師の何人も禪宗とは稱しなかつた。「しるべし禪宗の稱は魔波旬の稱するなり、魔波旬の稱を稱しきたらんは魔黨なるべし、佛祖の兒孫にあらず」（正法眼藏佛道）。彼によればこの事は當時大宋國に於ても理解する人が乏しかつた。禪宗と稱し、またその內に五宗を別つ如きは、佛法が澆薄となり、「人の參學おろかにして辨

道と親切にせざるがためである。従つてまた彼は敎外別傳の標榜をも斥ける。敎外別傳を說くものの主張はかうである、釋迦は一代の敎典を宣說するほかに、さらに拈華瞬目のとき破顏微笑した摩訶迦葉に正法眼藏涅槃妙心を正傳した、それを嫡々相承したのが禪宗である。敎は機に臨んでの戲論に過ぎぬ、その敎以外に正傳した妙心こそ理性の眞實であつて三乘十二分敎の所談と同日に論ずべきものでない、この一心が最高の眞理である故に直指人心見性成佛である。道元はこの主張を謬說と呼ぶのみならず、また「佛法佛道に通ぜざるもの、」「佛をしらず、敎をしらず、心をしらず、内をしらず、外をしらざるもの」（正法眼藏佛敎）と呼んだ。何となればそれは、佛の敎と佛の心とを別のものと考へてゐるからである。敎の外に妙心があるといふならばその敎はまだ佛敎ではない。妙心の外に敎があるといふならばその妙心は釋迦の正傳した涅槃妙心ではない。もし涅槃妙心が敎外別傳であるならば、敎は心外別傳でなくてはならないであらう。しかし釋迦が心なき敎を說いたと考へられようか。心と敎とは一である。釋迦は佛法でない敎を說いたのではなかつた。涅槃妙心とは三乘十二分敎である、大

藏小藏である。(正法眼藏佛教) かくの如く道元は、一方に佛と佛との單傳を主張するにも拘はらず、言語による表現を決して拒否しなかつた。言語文字によつて妙心が説かれ得ないとするのは、固定的に堕した禪宗に於てのことであつて、道元の生ける佛法の關知するところでない。

しかしながらまた道元にあつては、言語による表現がたゞそれだけのものとして獨立に通用することも許されなかつた。眞理は言語によつて表現せられてはゐる、しかし佛と佛との面授面受によらずしてはその眞理を受けることが出來ぬ。それはこゝに用ゐられた表現が文學的であつて思惟するよりも直觀することを必要とする故のみではない。道元の文章は自在に文學的表現を活用するとは云へ、大體として概念による論理的表現である。が論理的に現はされた眞理と雖、たゞ抽象的に概念の推理によるのみでは捕捉され得ない。そこにはこの眞理の生きた力を捕捉すべき知的直觀が必要である。この契機を力説するために道元は佛と佛との面授面受を説く。(正法眼藏面授) 眞理を體得し實現せる人を目のあたりに見、また見られることによつてのみ、眞の捕捉理會が可能になるとい

ふのである。もとよりこゝにいふところの「見る」は、心眼を以て見るのであつて、たゞ單に感覺的に見るのではない。靈山會上に釋迦が優曇華を拈じて目を瞬くのを見たのは正に百萬衆であつた、がこの時眞に見たのはたゞ摩訶迦葉一人である。他の百萬衆は見て見なかつた。けれどもまた、心眼を以て見た迦葉尊者と雖、感覺的に見なかつたのではない。感覺的に見ることによつて心眼で見ることが可能になるのである。かくの如く知的直觀が「感覺的に見ること」と結合させられる點に、恐らく「人格に具現せられた智慧」の眞義が示されてゐるのであらう。知識は人格に於て實現されなければ眞に體認された智慧とはならない。さうして知識が智慧となる契機は、たゞその契機を經た人格からのみ直接に傳受せられる。師を見るとは自己を見るなりといふ彼の言葉は、この消息を指示するものであらう。こゝに「師」といふことの最も正しい意義が存するのである。

このことはたゞに禪宗に於て說かれるのみではない。が道元が一方に論理的表現を許しつゝ、他方に師を見ることによつて得られる知的直觀を力說して、概念の固定を防ぐと共に直觀に豐富な概念的內容を賦與するのは、禪宗に於て

特に重んずる以心傳心或は正師の印可といふ如き主觀的事實を哲學的に活かせたといふべきであらう。それは抽象的思辨に陷らず、また漠然たる神祕主義を避ける。佛の眞理は面授面受によらずしては把捉されないが、しかも面受された眞理は既に佛々祖々の言葉に表現されてゐるものであつて、それ以外の不思議な何ものでもない。もとより道元は、諸佛諸祖の言說を說くとき、常に彼自身の解釋によつて新しくその內容を開展させる。しかもその開展には氣づかない。從つていかに新しく開展されても、それは常に佛祖の言說である。がまさにこのところに、彼が概念の固定を破した趣を看取すべきであらう。古き概念は絕えず新しく改造され、さうして常に佛法を開示する。たゞ彼は佛法より出づる「開展」に著目せずして、すべての開展が出でくるところの「佛法」に著目するのである。かくて彼に於ては、一々の新しい開展である面授面受が、常に一つのである。勿論これは彼のみに見られる傾向ではない。佛法の具現として解せられてゐる。一般には宗教の闘內に於ける思索、特に東洋の思想に於て、開展の自覺の乏しいのは著しい事實である。このために歷史的理解は遮斷され、思想の順當な開

限は阻害された。が、それにも拘はらず彼の思想が生々として力を持つのは、無意識な開展によつて絶えず概念の固定を破したからである。從つて彼が「旣に佛々祖々の言説に表現された眞理をいふとき、實は彼自身の新しく開展した思想を意味してゐる。面授面受によつて彼は佛祖の言說の內に自己を見出す。といふよりも佛祖の言說を自己の組織に化する。面受は重大な契機であるが、それは思想的表現を斥けるものではなく却つて可能にするものである。面受によつて得られた佛法は、彼の語を用ゐれば、「道得」の眞理であつて、無言、沈默、超論理の眞理ではない。

右の如き道元の見地は、彼の「道得」の論正法眼藏道得に十分示されてゐると思ふ。

道得の語義については彼は何の說明も與へてゐない。が彼の用語法から察するに、この語の意義はかなり大きい振幅を持つてゐる。道とはまづ「言ふ」である、從つてまた言葉である、更に眞理を現はす言葉であり、眞理そのものである。

菩提卽ち悟りの譯語としてこの語が用ゐられた。道元はこれらのすべての意味を含めてこの語を使つてゐるらしい。その點でこの語はかなり近くLogosに對等する。道得とは「道ひ得る」ことである。進んでは菩提の道を道ひ得ることである。從つて眞理の表現、眞理の獲得の意味にもなる。こゝでも道元は、これらのすべての意味を含めてこの語を使つた。道をLogosに當てることが出來る如く、道得の語もLogos-heben-können或はLogos-gewinnenと直譯していゝであらう。

さて道元はいふ、「諸佛諸祖は道得なり。」この場合彼が佛祖を「道得する者」と呼ばずして單に道得と呼んだところに我々は深き興味を感ずる。諸佛諸祖は菩提を表現せる人格である、然るに彼は、人格なくしてあり得べからざるこの表現の中からその人格を抜き取つて、たゞ菩提の表現のみを獨立せしめる。さうしてそれを道得と呼ぶ。そこに彼がこの道得の語によつて現はさうとした特殊の意義が看取されると思ふ。それは單に菩提或は佛の眞理を意味するのではない。その表現である、それを道ひ得ることである。しかもそれは特殊の人格から引離されて、云はゞ「道ひ得ること一般」として立てられてゐる。從つて諸佛諸祖を

その大用現前の側より見れば道得に他ならない。もとより佛祖の大用現前は置に言語によるのみでなく、瞬目、微笑、彈指、棒喝等、我々の表現手段の一切によつて行はれる。それらもまた意味を傳へる限り道得である。しかし殊更に「道ふ」といふ語を選んだところに、我々は言語による表現の重んぜられてゐることを見なければならぬ。道元が趙州の側若一生不離叢林、兀坐不道、十年五載無人喚作儞啞漢を論じたなかに、「啞漢は道得なかるべしと學することなかれ。……啞漢また道得あるなり。啞聲きこゆべし。啞語きくべし」(正法眼藏道得)と云つてゐるのを見ても、道得はまづ第一に言語を以て道ひ得ることである。この道得に右の如き所を與へたことを、まづ我々は注意しなければならぬ。

更に一歩進んでこの道得は、それ自身獨立の活動として規定される。修行者が他人に從つて、或は「わがちからの能」によつて、道得を得るのではない。「かの道得のなかに、むかしも修行し證究す、いまも功夫し辨道す。佛祖の佛祖を功夫して佛祖の道得を辨肯するとき、この道得おのづから三年八年三十年四十年の功夫となりて盡力道得するなり」(同上道得)。即ち一切の修行は道得のなかに動く

のである。道得が功夫として活動し、努力して道得するのである。道得自身の自己道得である。修行者その修行が道得のなかにある意味に於て既に佛祖であるが數十年の修行は、修行者がそれ自身を實現する過程でなくてはならない。ここに道得は、何人かが道ひ得る道得ではなくして、主格を拔き去れる道ひ得ること、即ち道の能動的な活動として立てられる。ロゴスの自己展開である。

　道得をかく規定することによつて、道得が功夫となり道得となる活動は、極めて論理的な姿を得てくる。數十年の修行功夫によつて道得した場合、その數十年の功夫はその道得にとつて必須のものであり、從つてその道得は數十年來間斷なく持續してゐたと云へる。修行の中途に得た見解はまだ道得ではないが、道得した時その中に生きてゐる。今の道得が右の未道得の見解を内に具へてゐるとすれば、その見解なくしては今の道得は起り得ない。然らばその未道得の見解は既に今の道得を内にそなへてゐたのである。云はゞこの到着點たる道得が、既に出發點に存在して、一切の修行一切の見解を導きつゝ、結局それ自身に還つたのである。「道得おのづから功夫となり盡力道得す」と云ひ、「いまの道得

とかのときの見得と一條なり、萬里なり」といふのは、確かに右の如き意味を示す言葉に相違ない。かく道得がイデーの如き働きをするものとすれば、この道得の働きとして現はれる功夫は、道得が内より産み出す開展の過程でなければならない。「いまの功夫、すなはち道得と見得とに功夫せられゆくなり」といふ言葉は、恐らくさう解すべきものであらう。達せらるべき道得を内に具へた一つの見解が、その道得に呼び出されて現はれてくる。しかしそれはまだ道得でない。從つてそこに疑團が生ずる。この見解と疑團との對立のために功夫が必要となるのである。ところでこの疑團もまた右の見解に内具する道得が呼び出したものである故に、この功夫は道得と見得とに功夫せられると見られなくてはならぬ。かくて一切の功夫は、人が任意に取り上げるものではなく、道得自身の内より必然に開展し出づるものと解し得られるのである。さうしてそれは、一つの疑團が解けて新しい見解に達しても、その見解が道得でない限り決して止むことがない。新しい見解は更に新しい疑團を産む。「道得と見得とに功夫せられゆく」といふ言葉がこの事を含意すると見られるであらう。やがて遂に、「こ

の功夫の把定の月ふかく年おほくかさなりて、さらに從來の年月の功夫を脱落するなり。」脱落とは恐らく aufheben に當る言葉であらう。いまの道得はかの時の見得をそなへたるものであり、一切の功夫は今の道得の内に生かされる。脱落は滅却ではなくして、より高き立場に生かせることである。こゝに道得は、一切の見解一切の功夫をそれ〴〵その立場に於て殺し、より高き一つの立場に於て全體的に生かせたものとして現はれてくる。

かくて遂に道ひ得るといふことが實現せられるのである。しかしそれは、前に説いた如く、一切の功夫の原動力であつて、努力と獨立に存在する目標なのではない。一切の功夫の脱落を「究竟の寶所」として到達しようと努力する、その努力自身が究竟の寶所の現出である。道得への努力の一歩一歩が道得の現出である。從つて道得は、目ざした目標に到達する時の如き心持で到達されるのでない。また不思議な新世界に突如として入り込むのでもない。「正當脱落のとき、またざるに現成する道得あり、心のちからにあらず身のちからにあらずといへども、おのづから道得あり。すでに道得せらるゝに、めづらしくあやしくおぼ

えざるなり。」

道得の一語、意味するところは以上の如くである。面授面受によつて正法の傳受せられるとき、「道ひ得る」こともまた成就しなければならぬ。もとより道得の語に捕はれるのは佛祖の面目ではない。不道もの云はずしてしかも正法傳受の實を表現することは出來る。しかしそれは言語以外の表現の手段をも是認するのであつて、言語による表現を斥けるのでない。況んや概念的把握を斥けるのでない。無言、沈黙にして表現し得る人も、その體驗の内容には概念的把握の過程が存するであらう。道得が自ら開展して修行功夫となるといふとき、不離叢林兀坐不道もまた道得の開展である。イデーが自らを實現するために不離叢林兀坐不道となつて現はれるのである。兀坐不道者は何ら思惟を働かせることなく、漠然として神祕的直感を待ち受けてゐるのではない。究竟の道得に導かれつゝ、その道得を内に藏するところの差別的な見解をその全身心によつて間隙なく思推しつゝあるのである。我々はこの道得の活動に於てロゴスの開展を見、道元の思想に於ける論理的傾向を理解しなければならぬ。がまたこの開

展のあらゆる點に知的直觀の契機を織り込んでゐることに於て、彼の思惟法は純論理的でもない。しかもその知的直觀は、全身心による思惟を、修行證究を、前提とするものである。即ち道元にあつては、絶對精神の創造的な自己活動は、單に辯證論的必然性として現はれるのではなく、不純な要素の一切を包括する生活全體を以ての辯證論的開展として——しかもその開展の一歩一歩が非合理的な契機によつて押し進められるものとして、現はれるのである。さうしてこの開展を導くものはこの開展の根源でありまた目的であるところの道得であるが故に、右の非合理的契機はまたこの道得に内具するものと考へられなくてはならない。道元はその道得を純論理的なものに仕上げる要求は持たなかつた。彼に於ては修行功夫によつて實現せられる力が動かし難い事實であつた。しかしもし彼の思想を哲學的に追究して行くならば、一條萬里なる道得の開展に缺き難い契機として入り來るこの非合理的は、さま〴〵に發展させらるべき問題として殘るであらう。それが修行者と師との間の面授面受といふ如き個人的問題である限り、我々はそこに心理的説明を挿んで困難を除去することも出來る。

が修行者と師とを撥き去つて道得をそれ自身に開展する活動として考へるとき、それはもはや心理的説明を許さない。この點が道元の思想に於て殘されたる暗點である。さうして道元の説くところが哲學にあらずして宗教であることの唯一の契機である。

(二)「葛藤」

我々は道元の道得がロゴスの自己開展を説くものであることを見た。「かの道得のなかに、むかしも修行し證究す。いまも功夫し辨道す。佛祖の佛祖を功夫して佛祖の道得を辨肯するとき、この道得おのづから三年八年三十年四十年の功夫となりて盡力道得するなり」といふ彼の言葉は、「道」が常に修行功夫に於て現はれ佛々祖々の眞理相傳が道得自身の開展であることを意味してゐる。しかしながらこの場合には、いかなる修行功夫もまた佛と佛との相傳もすべて一なる道得の活動である、といふ點にのみ強調を置き、その道得がいかにさまざまの異なつた形に現はれるかは言及せられてゐない。この點を明かにするものは「正

法眼藏葛藤」である。

達磨が或時門人たちに向つて、「時將に至らむとす、何ぞ所得を言はざるや」と云つた。門人道副は、「文字に執せず文字を離れずして道用を爲す」と答へる。達磨いふ、「汝得吾皮」尼總持は「慶喜して阿閦佛國を見、一見更に再見せざるが如し」と答へる。達磨いふ、「汝得吾肉」道育は、「四大本空、五陰有に非ず、我見る處、一法得べきなし」と答へる。達磨云ふ、「汝得吾骨」最後に慧可が、「禮三拜後、依位而立。達磨云、汝得吾髓。」果して達磨は慧可を二祖となし傳法傳衣した。この傳說を捕へて道元は次の如く云つてゐる、――正傳なきともがらは、この四人の弟子の解するところに親疎あるによつて達磨の評言もまた皮、肉、骨、髓と深淺を區別するのだと考へる。卽ち最も表面的な解を皮、やゝ深きを肉、更に深きを骨、中心に徹したのを髓と評したのであつて、慧可の不言の答は見解すぐれたるが故に得髓の印を得たのだと解するのである。しかしながら、門人が祖師を得た際に、皮肉骨髓の差異ある故を以て、祖師を得ることそれ自身に深淺の別があると云へるであらうか。「祖師の身心は皮肉骨髓ともに祖師なり。

髓はしたしく皮はうときにあらず。」達磨の皮を得るのは達磨の全體を得るのである。それは達磨の髓を得ることによつて達磨の全體を得るのと何ら異なるところがない。もとより皮を得ることによつて全體を得ると髓を得ることによつて全體を得るとは、その形を異にするであらう。しかし、「たとひ見解に殊劣ありとも、祖道は得吾なるのみなり。」達磨の道の眞意は汝吾を得たりといふにある。從つて四人の弟子のために云つた言葉は、初めより同等であり一である。けれどもまた、達磨の評言が四人に對して同等であることは、直ちに四人の見解が同等であることを意味しはしない。四人は各異つた、また優劣のある解を提出してゐる。その異つた解が、優劣のあるまゝに、それ〳〵達磨によつて是認せられたのである。これは單に四つの解と限られたわけでない。たま〳〵弟子が四人であつた故にそこに四解があつた。「もし二祖よりのち百千人の門人あらんにも、百千道の說著あるべきなり、窮盡あるべからず。」即ち同じく面授面受によつて達磨を得るにも、そこに無限の道著が可能なのである。個性の異なる如く道を異にすることが出來るのである。

この道元の說明によつて我々は、道得が千差萬別の形に現はれるものであることを、確かめ得ると思ふ。しかしもし道得がかく多樣な形に現はれるとすれば、矛盾し撞著する道（ことば）に出逢つた場合我々は何處に究極の佛法を認むべきであるか。道元は答へていふ、さまざまの異なれる見解が相錯綜することそれ自身の上に佛法が現はれるのであると。この思想を表示するものが彼の「葛藤」の語である。

葛藤とはかづらやふぢである。蔓がうねうねとからまりついて解き難い纏繞の相を見せる。そこからもつれもめることの形容となり、ひいては爭論の意に用ゐられる。ところで人間の見解は人每に相違し、もし一つの見解に達せんとすれば必ずそこに爭論を生ずる。卽ち思惟は必ず葛藤を生む。從つて神祕的認識に執する禪宗にあつては、思惟は葛藤であるとして斥けられる。然るに道元は、この葛藤こそまさに佛法を眞に傳へるものだと主張するのである。彼はいふ、——釋迦の拈華瞬目が旣に葛藤の始まりである。迦葉の破顏微笑が葛藤の相續である。師と弟子とが相續面授嗣法し行くその一切が葛藤である。地上に

有限の生をうくる限り、何人も佛法究極の道理を葛藤なきまでに會得し盡すといふことはあり得ない。しかし葛藤は葛藤のまゝに、葛藤が葛藤を纏繞しつゝ、それ〴〵に佛法の道理を會得して行く。「葛藤種子すなはち脫體の力量あるによりて、葛藤を纏繞する枝葉華果ありて回互不回互なるがゆゑに、佛祖現成し公案現成するなり。」葛藤はたゞ葛藤を種子とする、葛藤そのものが無限の葛藤を生ぜしむべき種子である。その葛藤種子が解脫の力量を持つてゐる。その力の故に葛藤を纏繞する枝や葉や花や果があつて、葛藤に卽し、葛藤より産出されつゝ、葛藤を超脫せる境地を現ずる。そこに佛祖が現成するのである。

こゝに展開せられた葛藤の意義は、我々の言葉に譯すれば、解くべく課せられた課題Aufgabeといふに最も近いであらう。その纏繞は解かれてゐない。だから不斷の論爭を呼び起す。課題は無限に課題を生ぜしむべき種子である。さうしてその課題種子は人を直接にイデーに結びつける力量を持つてゐる。その力の故に課題を纏繞するさま〴〵の叡智が、課題より生れて課題を超脫せる境地として現はれてくるのである。

葛藤をかく解すれば、佛々祖々がおの〳〵彼自身に於て解脱せるに拘はらず、佛法が絶えざる葛藤として存する所以は明かとなるであらう。さうして千差萬別に現はれる道得が、そのまゝに佛法を示現する所以も明かとなるであらう。從つて、この葛藤を回避することは、道に達する所以でない。道元はこの點についても明快に論じてゐる。曰く、――一般の參學者は、「葛藤の根源を截斷する」といふ參學には向つてゐるが、「葛藤をもて葛藤をきるを截斷といふと參學せず。葛藤をもて葛藤をまつふとしらず。いかにいはんや葛藤をもて葛藤に嗣續することをしらんや。嗣法これ葛藤としれるまれなり。きけるものなし。道著せるいまだあらず。」これを我々の言葉に譯すれば、解くべく課せられた課題の根源を、卽ち思惟或はイデー自身の純粹なる運動を遮斷して、そこに思惟によらざる直覺的な眞理把捉を夢みるものは、法をつぐことが課題をつぐことであり、課題の嗣續が眞理の把捉であることを知らぬのだ、といふことになるであらう。この論難に卽して云へば、道元がいかに面授面受の非合理的契機を重んずるにもせよ、なほ彼が、イデーの開展の間に必然の契機として現はれ來るの

でない非合理的契機を、全然認めなかつたことは明かである。

道元のこの思想は、禪宗を一種に神秘說とのみ考へることに對して我々を警戒する。道元自身は既にこの警戒を彼の時代の禪僧に與へた。また彼の法孫のうちにもその時代の禪僧に向つて同じき警戒を繰り返したものが少くない。今一例として「辨註」の著者天桂和尚（慶安元—享保二〇、一六四八—一七三五）が葛藤の註中に記した言葉を引かう。「葛藤纏繞の上に於て無礙なる道著現成す、荊棘林中に自在を得るの義なり。今時の師學倶に生死岸頭に於て遊戲し、荊棘林中に大自在を得る等と、當土なしの虛言を吐て、又傳には不立文字不在言句上、無義無味無文無句、公案は參ずるのみ、義解して講ずべからず、と云ふ。これを尻口不合虛言と云ふ。古佛の葛藤纏繞葛藤の句夢にも見ざる故なり」。「今時の師學倶に文字を葛藤と云ふて、其嫌擇する、實に怪笑に堪たり。」これらの語は道元を祖師とするものの當然口にせざるを得ないものである。「參禪して知るべし、義解して講ずべからず」といふ標語の下に、恰も祕密結社の如き排他的團體を作るのは、道元の哲學的思索の深さを知つてゐる所行とは云へない。

道元自身の語によつて察すれば、禪宗の神秘主義的な非論理的傾向に對する彼のこの反抗の思想は、その師天童如淨に受けたものであるらしい。彼は云つてゐる、――「先師古佛云、胡蘆藤種纏胡蘆。この示衆かつて古今の諸方に見聞せざるところなり。先師ひとり道示せり。」(葛藤) また直指人心見性成佛、教外別傳不立文字等の標榜によつて禪宗を立てんとするものを排する論議中にも、「近代の庸流、おろかにして古風をしらず、先佛の傳受なきやから、あやまりていはく、佛法のなかに五宗の門風ありといふ。これ自然の衰微なり、これを拯濟する一箇半箇いまだあらず。先師天童古佛はじめてこれをあはれまんとす」(佛道)といふ。なほこの他にも天童如淨のこの獨立の地位は繰り返して說かれてゐる。もしこの先師ひとり、先師はじめてといふ事が事實であるならば、天童如淨は禪宗に於ける革命兒であつたと云はれなければならない。またたとひこれが歷史的事實に相違するとしても、少くとも道元にとつては先師ひとりが始めてこの正しい主張をしたのである。然らば道元が如淨のこの主張に影響せられたことは、彼が意識して支那の禪宗全體に對する抗議に同じたことでなければ

ならない。このことは我々にとつて甚だしく興味がある。道元は日本に於てまだ禪宗の傳統の確立されない時に支那に渡つた。眞に禪宗の思潮に沒入し得た日本人は、彼が最初であつたと云つてよい。然るに彼は、既に六七百年の傳統を有する末期の支那禪宗の中に飛び込むと共に、敢然として、このたゞひとりなる如淨を正しとしたのである。卽ち彼は、禪宗の傳統よりも、如淨一人を擇んだのである。彼の後にいかなる禪宗が支那人によつて日本へ導き入れられたにもせよ、とにかく最初に力強くそれをなしたこの日本人は、その禪宗に對する抗議者として「禪宗」なるものを否定しつゝそれをなしたのであつた。この點から見ても、禪宗の非論理的傾向に對する彼の反抗の思想が、當時の支那の流行思想をそのまゝ輸入したものでなかつたことは明かであらう。こゝに我々は、彼の道得や葛藤の思想の特に重大視せらるべき所以を見るのである。

（大正九年―十二年）

歌舞伎劇に就ての一考察

我々の時代の藝術のうち、時代特有の樣式を以て過去に打ち克ち得ない狀態にあるものは、音樂と演劇である。西洋音樂と德川時代の音樂、西洋劇と德川時代の演劇。その他に我々の時代の生んだ音樂や演劇で我々が新しい樣式としての價値を認め得るものは一も存しない。美術及び文學に於ては既に我々の時代が始まつてゐるに拘はらず、音樂と演劇とのみが何故に「我々の」と云ひ得るものを產出し得ないか。

この問に答へるためには、先づこれらの表現手段の特殊性が考へられなくてはならぬ。次でこの特殊なる手段を用ゐる藝術家の環境思想生活等が考へられなくてはならぬ。自分の考によれば、音樂及び演劇に於ては作家と演技者との二重の關係がこれらの藝術の新しい創造を困難にする。演技者が「古き藝術」或は

異國の藝術を演出しつゝ、藝術家としての存在を主張し得るからである。この關係は文學及び美術には存しない。この困難に打ち克ち得るためには、才能ある演技者が新しき作家と同じき精神的雰圍氣に住むか、或は同一人にして作家と演技者とを兼ねなくてはならぬ。歌舞伎劇の樣式が初めて創造せられた時代には、確かにこの兩者の一致が見られた。然るに明治以後の演技者は、新しき作家と全然異なつた精神的雰圍氣に住み、また單に「過去」「異國」等の藝術を演出することに滿足してゐる。さうして鑑賞者もまたそれに滿足するか、或はそれを餘儀なき事として看過してゐる。かくの如き環境から新しき樣式が生れる筈はない。現在に於ては西洋の樣式の咀嚼がやがて我々の樣式を生むだらうと考へられてゐる。風習の束縛少なき音樂は恐らくさうなるであらう。しかし演劇はさうは行かぬ。西洋の戲曲が演ぜられるにしても、なほ我々は日本人の風俗による新しい仕ぐさと日本語による新しいせりふ廻しを發明せねばならぬ。

自分はこゝに、演劇の新しい樣式に對して歌舞伎劇が何を意味するかを見るために、歌舞伎劇の樣式及び價値について考へて見ようと思ふ。

自分も曾ては無條件に歌舞伎劇に陶醉することが出來た。しかし今はさうでない。歌舞伎劇中の繪畫的舞踊的要素に對しては、自分は恰も浮世繪に對する如き氣持を以て——即ち德川時代が造り出した一つの特殊な（さうして同時に永遠な美を味ふ氣持を以て、十分快く沒頭することが出來る。がその戲曲的な要素に對しては或反撥を感ぜずにはゐられぬ。さうしてしば〳〵醜惡をさへも感ずる——役者がそれを好んで演じ、見物がそれに滿足するらしく見える劇に對しても。

何故に歌舞伎劇の或者は醜惡であるか。この問題に答へるために自分はまづ歌舞伎劇をその醜惡な方面のみから照らして見る。同じ劇が他の方面から見て或美しさを持つ故に、全體としてさほど醜惡でないといふやうなことは、この場合問題ではない。

劇そのものの醜惡はまづ第一に戲曲の醜惡に起因する。一例として近松半二作「伊賀越道中雙六」を舉げよう。この戲曲は全體として統一のない、不自然な、こしらへものに過ぎぬ。從つて上演の際にはその一部分、特に「沼津」と「岡崎」とか、

獨立せる一篇物の如くにして選ばれる。さうして實際それらは、各一人の主人公を持つた一つのまとまつた作品である。がこれらの作品と雖、果して美しいと云へるであらうか。こゝに我々は唐木政右衛門を主人公とする岡崎の段を取つて見る。この段は、上演の際に初めの三分の一を削り取られることによつて、反つて統一を高め緊張を强めるのであるが、なほ我々はその内にあらゆる不自然を感ぜざるを得ない。先づ初めに劍道の達人政右衛門が、大小を雪に埋めて、「丸腰の策を、關所を破りし浪人とは、身に取つて覺えぬ難題」といふ風に捕人に抗辯する。が先を急ぐ政右衛門が何故にこの場所で丸腰の策略を使はねばならぬかは、全然理解することが出來ぬ。眞影流の柔道の極意をふるつて捕人を投げとばす彼が、たゞ丸腰である故に町人たることを證し得るであらうか。しかし彼がこゝで、幸兵衛の家の前で、この策略を用ゐたのは、幸兵衛に危ふき場所」これが旣に劍道の達人に矛盾するを救はれるためである。丸腰は幸兵衛に仲裁の口實を與へるためであり、柔道は幸兵衛をして政右衛門の技量に目をつけしむるためである。即ち主人公政右衛門は彼自身の内的必然によつて動くので

はなく、たゞ作者の企畫によつて動かされるに過ぎぬ。
この「作者の企畫の專制」は全篇を通じて著しい。政右衛門の「危ふき場所」を救つた幸兵衛は、實は政右衛門の師匠であり、さうしてこの師匠の娘お袖は實は政右衛門の敵河合股五郎の許嫁である。作者はこの珍らしき因緣の錯綜を以て看者の心を捕へんとし、先づ十餘年ぶりの師弟の再會を極めて「柔かく感動的」な場面で描いたのちに、この滿足の感情を破るものとして、敵持つ政右衛門の自己韜晦や、師匠が實は敵の內緣者であることの現はしを、立てつゞけに描いて行く。かくして政右衛門は、昔の幸兵衛の弟子庄太郎として、河合股五郎の敵のうちの最も恐るべき唐木政右衛門に、即ち自分自身に、對抗すべく懇願されるのである。この師恩と敵討との二つの義理の對立は、政右衛門の性格には何の關するところもなく、たゞ單に運命――しかも極めて稀れなる偶然によつて、導き出された。しかも驚くべきことには、この不思議な因緣の錯綜を見出した主人公が、その心に何の驚異をも感じない。十年ぶりの再會をあれほど强く感じ得る心を以て、どうしてこの「師匠を敵たらしめた」運命の惡戲に感動せずにゐ

られたらう。このやうな奇異なる偶然が恰も家常茶飯事の如く取扱はれるこの戯曲の世界は、我々にとつて實に不可解である。

さて右の二つの義理の對立は、政右衛門にとつては何の苦惱をも齎らさない。卽座に彼は師を欺いて敵を討つことを決心する。がこゝには更に稀れなる偶然が附加されてゐる。師匠が關破りの詮議に出て行つたあとで、弟子は師の妻と語りつゝ煙草を刻む、——其場に政右衛門の妻が、嬰兒を抱きつゝ雪の夜道に惱んで宿を求めて來るのである。この唐突な偶然は作者の企畫による以外に何等の必然性をも持たない。作者のいふところによれば、妻はこの嬰兒を夫に見せたいがためにこの苦しい旅をするのである。さうして夫や弟が敵を尋ねる艱難を思へば、雪は愚か劍の上にも寢るのが女房の役といふ風に考へてゐるのである。しかし我々はこのやうな動機づけを是認することは出來ぬ。妻は嬰兒を夫に見せたいといふ願望のために、産後約十日の身に期待さるべき一切の冬の旅の苦しさと夫の足手まといになる危險とを冒して夫のあとを追ふのであるか、或は夫の艱難を思ひ敵討ちの成就を祈るために、足手まとひとなる危險を恐れ

て、右の願望を犧牲にするか、——卽ち夫への愛を生命とする激情的な女であるか、或は情を抑へることを德操とする賢い武士の妻であるか、いづれかでなくてはならぬ。もし純粹に前者であるならば、我々は「つひに一夜さも家の下で寢たことのない」、さうして產後幾日も經ずして「雪の蒲團に添乳する」この旅の女に、拘りなく同處することが出來るであらう。しかしその場合には何よりも先づこの激情的な夫への愛が、彼女の一切の苦惱の原因として、强く前景に出されなくてはならぬ。さうしてそれはこの作者の殆んど顧みないところである。彼はたゞこの場合政右衞門の足手まとひとして妻と子とを必要とした。足手まとひの意味を强めるために彼は、その妻を、雪の夜道に倒れて癪に苦しむ女として描いた。總じて一人の母親が、このやうな境位に於て、その嬰兒のために苦しむだらうと思へる最も根源的な苦惱を描いた。作者にとつては、この苦惱の正當な動機づけは問題でなく、たゞその苦惱によつて政右衞門の犧牲のこゝろを深めれば足りるのである。從つて政右衞門は、こゝでもまたこの不思議な偶然に對して、何らの驚異をも感じない。妻がどうしてこんな夜道に旅してゐる

らかの局面を迎へも開かうとしない。恰も敵討以外には全然重大なことが起り得ないかの如くに、――即ちこの不思議な妻の出現が、何らか非常に重大なことを告げ知らせんためであるかも知れないといふ可能性が全然ないかの如くに、たゞ敵のありかを知ることのみに焦心し、包む我名の顕はれるのを恐れて、強情に妻の苦惱を傍觀する。妻の苦惱が強く描かれれば描かれるほど、義理のために與へる彼の苦惱も深い。かくてこゝに作者の企畫によつて、妻子の生命の貴さと義理の貴さとが對立させられるのである。が我々は敵を討たねばならぬといふことが何故に妻子を見殺しにさせるほどの力を持つかを理解することが出來ぬ。もし彼の復讐心が非常に力強い力として描かれてゐるならば、その復讐心のために妻子を見殺しにする心持は或は理解し得られるかも知れぬ。しかし作者は全篇を通じて復讐心の根源的な力を描いてはゐない。彼が敵を討つのはあくまでも義理である。然もこの義理は正義の意味ではない。幸兵衛は股五郎を惡人と認めるが、然し一度娘と緣組した不運の故に、この惡人をも助けねばならぬ。さうしてそれも同じく義理である。即ちこの義理は敵討といふ風習、

及び雙方の縁者は各その當事者を助けねばならぬといふ風習に基いたものに過ぎぬ。（もし敵討が、殺人者を死刑に處するといふ法の精神を、國家でなく私人によつて實現するものであるならば、總じて殺人者の側に立つものは正義を侵すのである。しかし敵討の風習に於てはそれは認められてゐない。）作者は股五郎を出來るだけ惡人として描き、風習に從つて動く政右衛門に「惡人を罰しようとするもの」といふ外觀を與へようと努めてゐるが、この惡人を罰する事業が今こゝで二人の生命を犧牲としてもなほ實現せらるべきほど急を要するものであるとの證明は全然してゐない。風習である以上政右衛門が敵を討たうとするのは自然である。しかし今こゝに妻子が死に瀕するといふ重大事件が起つた。この二人の人間の生命を救ふことは、惡人を罰することよりも、況んや風習を守ることよりも、遙かに價値あることである。政右衛門がこゝで二人の生命を救ふために敵のありかを知らうとする意志を一時放棄したとしても、即ち敵討を後日に延ばしたとしても、彼は何ら非難さるべきでない。否、人間としてはむしろさうすべきである。かくて我々は煙草を刻みつゝ苦しむ政右衛門の苦惱に、

何らの相當すべき重大な動機を見出すことが出來ぬ。我々の感ずるのはたゞ醜惡である。

まが氣絶した後に嬰兒が救はれる。ついで政右衛門はひそかに忍び出て、雪の上に倒れた妻を呼び生ける。前段の苦惱によつて不當に緊張させられた心が、こゝに於てやゝくつろぐ。しかしこの場面の夫妻の昂揚した情緒は、前段の不自然な苦惱によつて鋭くされてゐるが故に、斷片的には根源的な力を以て人に迫るに拘はらず、なほ依然として我々の心に反撥を感ぜしめる。

次に描かれる嬰兒殺しの場面に至つては、醜惡はその頂點に達する。肌につけた守りの中の書付によつて、嬰兒は政右衛門の子と知られた。幸兵衛は人質が手に入つたと喜ぶ。政右衛門はその苦惱の絶頂に於て己が子を刺し殺す。がこの子殺しの苦惱は何のために忍ばれるのか。かくの如き大いなる犧牲が拂はれねばならぬものを、我々は全然こゝに見出すことが出來ぬ。作者のいふところによればそれは「手ほどきの師匠への言譯」である。が政右衛門は偶然にその妻子が現はれくる以前に、既に師匠を欺かうと決心し得たのであつて、この決心

のためにかほどの犠牲を要する人ではなかつた。妻子の苦惱を傍觀した前の場面と同じく、こゝにも相當すべき重大な動機は存しない。我々の心は彼の苦惱に同感することを拒絶する。

これらの一切の苦惱の後に、幸兵衞の見現はしと告白とによつて因縁の錯綜が解かれ、幸兵衞の變心と娘のお袖の尼姿とによつて幾分の和解が成立する。が我々は前の苦惱が空虚であつただけにこの結末にもまた不愉快な空虚を感ぜざるを得ぬ。これらの人々は、解り切つた小さい和解に達するために實に不相當な大きい苦しみを苦しむのである。こゝに我々は人間性の不當な虐待を見る。さうして更に驚くべきことには、作者はこの人間性の虐待を以て看者の心を釣らうと企畫してゐるのである。彼は虐殺された嬰兒を抱いて嘆く母親に云はせた、「前生にどんな罪をして、侍の子には生れしぞ。」即ち侍の社會を支配する風習は非人間的であつて、人間的な母子は、否總じて人間性は、その下に苦しまねばならぬ。この特殊な社會の事情は全然我々の同感を呼び得べきものでない。さうして作者がこの特殊な風習の底に普遍人間的な根據を示唆するか、或はそ

れを非人間的として力強く拒否するか、いづれかの態度を取らざる限り、この作はその特殊な風習と共に滅ぶべきものである。

この種の醜惡な戯曲を歌舞伎劇は喜んで採用する。しかもその醜惡さを更に強調しつゝ演ずる。いかにその演技が精練されてあるにもせよ、我々はそこに美を感ずることは出來ぬ。右に説いた戯曲について云へば、最初の捕人の場では、役者が「眞影の極意を極めた達人を表現すること巧みであればあるほど、彼が大小を雪に隱す動作はます／＼不自然である。また師弟再會の場では、役者がこの喜びを巧みに現はせば現はすほど、（實際吉右衞門はこの場の演技によつて自分に涙を催ほさせた、」それほどます／＼この後の率直でない、小さい卑しい詭計が、この無邪氣で善良らしい劍道の達人に矛盾するやうに見える。更に煙草切の場に至つては、役者が巧妙な藝を演ずればするほど我々はます／＼醜惡の感を深くするのである。

自分はこの種の苦惱の表現が、その誇張の故に排斥せらるべきものだとは思はぬ。煙草を刻みつゝ胸を噛む人間性の苦悶を渾身の力によつて抑壓し忍び耐

へようとするあの仕ぐさは、苦惱の表現の一つの樣式としてかなり高く評價されていゝものである。また門外に雪になやみつゝ、寒氣と病苦の脅威に對して嬰兒を守らうとする母親の仕ぐさも、母性の苦惱の表現として一つの完成された樣式と見ることが出來る。然し我々はたゞ苦惱の表現のみを喜び得るものでない。この苦惱が避くべからざるものであり、この苦惱に堪へることが生の肯定を意味するとき、初めて我々はこの苦惱に同感して自らの高められたことを感ずるのである。然るに役者は、苦惱の表現にのみ苦心して、この苦惱の普遍人間的な根據を示すことを知らない。苦惱に於て高められた人格を表現せずして、苦しむ要なき苦惱を單にそれ自身として表現する。從つて役者が舞臺上に示すものは、風習の奴隷たる小さい卑しい人間の、內容に於ては空虛な、しかも外面に於ては大きい烈しい苦惱である。役者の藝の巧妙さは內容の空虛をますます際立たせるに過ぎない。

　實際自分は吉右衛門がこの劇を演じた時に、その藝の巧妙を認めつゝも、嘔吐感を禁ずることが出來なかつた。殊に彼が嬰兒を殺してその死骸を床に投げ

な時、――貴重さを感じさせる鈍い響が自分の耳に達したとき、――自分は、猛烈な不愉快を感じた。このやうな醜悪な感じは現實の生活に於て殆んど感ずることの出來ないものである。

以上のことは單に「岡崎」について云へるのみでない。「沼津」の平作の犧牲も同樣に相當すべき動機を有せざる人間性の虐待である。が同じことは歌舞伎劇全體について云へるであらうか。歌舞伎劇の演ずる戯曲は必ずしも「伊賀越道中雙六」のやうにあくどいものばかりではない。もし右の觀察が多くの他の戯曲にあてはまらないとすれば、これを以て歌舞伎劇全體の醜悪を論ずるのは不當ではないか。

確かにさうである、もしあてはまらないとすれば。しかし自分は「岡崎」に於て擴大して見せられた醜悪が、何程かの程度に於て必ず他の戯曲にも存在することを主張し得る。同じ近松半二の作のうち今なほ愛好せられてゐるお染久松の「野崎村」は、なるほど「岡崎」や「沼津」ほど醜悪ではない。が我々は「野崎村」に於て情死を決心するお染と久松の苦惱に、相當すべき重大な動機を認め得るであらうか。

またこの二人の死を恐れ、自分の戀を斷念して尼になるおみつの犧牲の苦しみにも、我々の承服し得べき內的の必然性が認められるであらうか。もとよりこの作の主題は二人の女と一人の男との戀愛關係であつて、そこに存する苦惱の核は最も容易に普遍人間的たり得るものである。しかし作者はこの比較的容易な題材に於てすらも、戀愛そのものの含む根源的な不調和に突き入らずして、あまりにも多く「義理」に、「習俗的偏見」に、その所を與へてゐる。しかもこの義理に道義の威力を現はし、或はこの偏見に風習の非人間的な害惡を含めて、それを苦惱の原因とするのでもない。例へばまづ初めにお染と久松とを情死の覺悟にまで押しつけるものは、久松の主人への「義理」である。(この段には現はれて來ないが、この義理のうしろには惡人の奸計も含まれてゐる。)然も作者は、この義理がいかなる力を以て、いかなる苦しみを通して、久松に戀愛を斷念させるか、またその斷念し切れない戀愛の故に義理に對して戰ふべきその戰がいかなる意味で不可能であり絕望的であるかを、描かうとはしない。恰も約束であるかの如くに、義理が出れば直ちに彼は屈服する。明かに彼は義理の盲目的な奴

詞である。從つて彼の「繕事にも積まれぬ御恩、仇で返す身のいたづら」といふ如き言葉も極めて空虛にしか響かない。お染の一途な戀情の前に「死ぬ」氣になるといふ單面な事實は、實はこのやうな空虛な動機づけしか持つてゐないのである。我々は久松が弱い無性格な人間として描かれてゐることには必ずしも反對するものでないが、それを死の覺悟にまで導く動機が根源的な威力を持つ戀愛の苦しみでもなければ個人を押しつぶす社會の道義的要求でもなく、たゞ單に彼の無性格、彼の出たらめな氣分に過ぎぬことを不愉快に感ずるのである。更にこの二人の死の覺悟を見て已が戀を犧牲にするおみつも、最初はたゞ初々しい無邪氣な田舍娘として描かれ、その戀もまた極めて率直な、あからさまな嫉妬によつて現はされる。然るに次の場面では彼女は、お染と久松の「底の心」を見破り、母親の心を勞はるために己が悲しみに耐へ、二人を「殺しとむないばつかりに」尼になるといふ複雜な心の主に變化してゐる。さうしてこの變化を引起した彼女の心の苦悶については何の描かれるところもない。自分を犧牲にした女の姿は、なるほど好く描かれてゐる。が、この犧牲を導き出す必然性は、殆んど認める

事が出來ぬ。最後にお染が幾度か自害しようとする興奮した動作も、適當な動機づけを缺く故に、たゞ上ずつた神經的な騷ぎとしてしか印象を與へない。彼女は己が母親の悲しみには顧慮せず、たゞ一途に久松に逢ひに來た無邪氣な娘である。また自分と久松との戀が許嫁のおみつにいかなる苦痛を與へるかといふことにさへも曾て氣づかなかつた單純な心の持主である。それがお光の母親の悲しみを見て、自分の責任を感じ、「言譯」のために死なうとする。それほど急激に他の心に同情し得る女に變化したのならば、お光の犧牲の心にもどうして同情しなかつたか。我々は死を中心にして動くこれらの心持の變遷に、深いたましひの動きを豫想せずにはゐられぬ。しかし作者はたゞ外面の興奮のみを描いて、それが意味すべき魂を描かない。我々にはお染の行動もまた出たらめに見える。

近松の世話淨瑠璃の如きはこゝには暫く別問題として、普通歌舞伎劇場が好んで上演する多くの劇には、「劇」として右の如き醜惡が見出せると思ふ。「野崎村」を以て代表せしめ得べき一列の心中物、「岡崎」を以て代表せしめ得べき一列の敵

討物、その他武士階級に對する平民階級の反抗心を主題とする喧嘩物、風習の壓抑への反抗心を主題とする白浪物、——すべてそれらに於て劇の葛藤を生み出す根據は、常に社會の一時的なる風習である。復讐心、反抗心の如き自然的原始的な動機すらも、その自然的原始的な力に於ては摑まれずに、外面的一時的な關心に歸して考へられる。從つて義俠的に振舞ふ人物と雖、自敬の念に動く人としては現はされずに、たゞ當時の世間の物笑ひとなるを恥ぢる人としてのみ現はされるのである。稀れには一身を犧牲にして民衆の福祉のために苦しむ人物や、或は自己の罪惡のために死よりも烈しい苦悶に陷る人物が描かれぬでもないが、さういふ作に於ても、苦痛に堪へる力の貴さや罪惡の意義や人類的な理念やなどに對する作者の無理解と、外面的にのみ熱心な苦悶の表現との故に、我々は決して美を感じない。もし我々にしてこれらの歌舞伎劇のうちにたゞその戲曲的要素をのみ見るならば、我々はそれを藝術として鑑賞するに堪へない。

が我々はまた歌舞伎劇の或者に於て、その「戯曲」としての醜惡を感じながらも、なほ僅かの自己制御によつてその世界に入りその美を感ずることがある。同じく近松半二の作に例を引けば、二十四孝の「十種香」の段は、總じて「人格の葛藤」を描いたものとは云へない。その世界のうちに動くものはたゞ或一つの感情を持つた人形に過ぎぬ。さうしてこの世界の輪廓は荒唐無稽な作者の企畫によつて出來上つてゐる。しかし我々はこの劇に於て、その戯曲的要素への注意を遮斷し去つた時に、一つの美しい夢幻境へ誘ひ入れられるのである。我々はもはや劇中の人物の「人格的行爲」を見るを要しない。永い傳統を負つた舞臺裝置や役者の衣裳の裝飾的繪畫的效果、同じく永い傳統によつて訓練された役者の體の彫刻的及び舞踊的效果。及びその微妙な白廻しの音樂的效果。それらによつて我我はこゝに純粹の劇と區別すべき別種の劇を見出すのである。この劇に於ては戯曲はたゞ繪畫的彫刻的舞踊的及び音樂的效果に都合よき輪廓でありさへすればよい。こゝに作り出される美はたゞ形と線と色との交錯、その動きの微妙なリズム、それに伴ふ旋律的な聲音などに直接に基くのであつて、これらの動作

に現はされる倫理的意味に基くのではない。

こゝに役者の藝が主位を占めるところの歌舞伎劇の他の方面がある。さうして歌舞伎劇の美は正にこの方面に存するのである。從つてこの美は戯曲的要素の少ないものに於てほど一層純粹に現はれる。「暫」とか「狐忠信」とか「車引」とかの如く、繪畫的舞踊的效果のために寫實的な要求や戯曲の制約を全然放擲して顧みないもの、或は更に「關兵衞」、「田舍源氏」、「鷺娘」などの如く、純粹に舞踊であるもの、――それらにこの藝術の最もよき代表者がある。(註一) 我々はこゝに徳川時代の特殊な情調より生れた特殊な美を、――その意味で世界に比類がなく、また絶對に「再びすべからざるもの」であるところの獨特な美を、見出すのである。もとよりそれは我々の現在の心を餘蘊なく充たし得るものではなからう。我々の心は自由にして奔放な露西亞舞踊により深く滿足するに相違ない。(註二) 然し例へばあの鷺娘が、眞白き裝ひをして、薄い傘をさして、「しよんぼりと可愛らしく」佇んだあの不思議に艶な姿は、いかなる露西亞舞踊の傑作にも見られない特殊な美しさを印象しはしないか。さうしてあの類の、靜かな、柔かな、さうして極め

て僅かなうねり方は、露西亞舞踊に滿足すると全然異つた方向に於て、我々の心に鋭い顫動を呼び起しはしないか。自分はアンナ・パヴローヷの踊りを見たのちにも、死んだ粂八の鷺娘の印象が決して自分の心に薄らがないのを感ずる。

この種の美を持つた歌舞伎劇は、德川時代の音樂や或はまた浮世繪などと同じく、その著しい時代色を超えて普遍人間的に通用するものである。それは雄大な、或は力強い藝術ではない。たゞ小さく、哀れに愛らしいものに過ぎぬ。しかしその比類なき濃淡のこまやかさは、雄大な藝術の前にもなほ自らを主張し得べき價値をこの藝術に與へる。

歌舞伎劇の多くのものに於てはこの種の美が戲曲的の醜惡を包んでゐるのである。役者は「岡崎」の如き醜惡な劇を演ずる際にも、をどりの訓練による仕ぐさの美しさや音樂的訓練による白廻しのうまさを使ふ。從つて部分的な表現にのみこれらの「藝」を味ふ人には、劇全體の醜惡は看過し得べきことになる。例へば雪の夜道に苦しむお谷の仕ぐさは、前後と切り放して、たゞ母の苦しみを現は

す一種の舞踊として味ふことも出來る。さうして舞踊としての苦しみの表現には、苦しみの動機として寒氣の威力や死の恐怖以上に何物をも要しない。この「人物」が何故にこの苦しみを苦しむかはこの場合問題とはならない。かくの如き立場に立てば、この本原的な感情の類型的表現にはかなりの美しさが見出せるであらう。

これが戲曲として弱い歌舞伎劇に強い魅力を持たしめる所以である。卽ち歌舞伎劇の長所はあくまでも「歌舞伎」にあつて「劇」にあるのではない。歌舞伎劇に於て役者が優位を占め脚本作家がその奴隷の地位におとされてゐるのはもとより當然のことである。

歌舞伎劇が右の如きものであるとすれば、それは既に德川時代に完成したものであつて、内より開展し得べきものでない。それがおのづからなる開展の步を止めてから既にもう半世紀の年月が經つた。さうしてその間の時代の變遷はあまりに烈しい。今や歌舞伎劇は能樂と同じき地位に陷つた。役者はたゞ過去

の様式の忠實な保存者であればよい。さうしてこの過去の樣式のうちの何が永遠の價値を持つかを理解して居ればよい。

しかし能樂が忠實に保存されたと平行して、その傳統を巧みに利用し開展しつゝ歌舞伎劇を作り出したあの經路は、我々の時代に於ても繰り返されぬであらうか。即ち歌舞伎劇の忠實な保存と平行して、その傳統を利用した新しい樣式は生れ得ぬであらうか。

それに對して我々は三つの場合を考へ得る。一は舊來の仕ぐさや白廻しの原理を我々の時代の風俗や言葉に活用して、新しく仕ぐさや白廻しを創造することである。二は舊來の仕ぐさや白廻しをそのまゝ利用して、眞に戲曲らしき戲曲の演出法を創造することである。希臘の悲劇の巧みな翻案とその演出法の工夫とはこの創造に好き暗示を與へるであらう。三は在來の舞踊が日本人の體格と動作とに於て見出した美しさを我々の時代の趣味と情調との内に變質させ再生させることとである。これらの三つはいづれも天才の出現によつてのみ可能なことであらう。が新しい樣式の創造が天才を待つのは當然である。我々はこの

天才を渇望することによつてこの天才を呼び出さねばならぬ。

（大正十一年、三月）

註一――この問題に關聯あるものとして曾て「唄と踊」と題して書いた短文をここに附加する。（四〇八頁參照）

ある名人の長唄をきいたあとで、ふと心に浮んだこと。

自分は長唄を十分理解し得るとは思つてゐない。しかし柔かな、圓い、艶つぽい唄であれば、自分はいきなりその濃い雰圍氣のなかへ引き入れられて行く、そこに漂つてゐる情緒が、自分の日常生活とかなり縁の遠いものであることは些かもこの沒入を妨げない。だから自分はこの種の旋律に或强い力を認めることを躊躇しない。

が、こゝに唄はれた歌は、詩としてどういふ價値を持つてゐるか。例へば、「座頭」とか、「傾城」とか、「汐くみ」とか、「鷺娘」とかといふ風のものは讀む詩としても或情調を印象するには相違ないが、「敍情詩」として優れたものと云へるであらうか。自分はさうは思はない。惻々たる感情の流露を問題とするならば、德川初期の小唄類の方が遙かに優れてゐる。長唄の歌詞は一つの感情を歌ふといふよりも、むしろ「一つの情調」を印象派の手法によつて描いたものである。そこには、さまざまの表象が點々として並べられる。例へば「傾城」に於ては、傾城なるものを聯想させる種々の表象——「鐘は上野か淺草か」、「初櫻」、「素足の八文字」、「間夫」、「結び文」、「床へ差込む朧ろ月」、「櫺子」、「胸づくし」、「鷄の啼まで」、「手管」、「口舌」、「宵の客」、「傾城の誠」、「抓る」、「廊下をすべる上草履」、「櫛簪も何處へやら」、「夏衣」、「初音待たるる時鳥」、「聞い戸叩く水鷄」、「蚊屋の中」、「晴て逢夜」、「見返り柳」、などの刺戟の强い表象が、春夏秋冬にはめて並べられてゐる。さうしてこれらの表象を結びつける手段は、「解けて思の種となる、鐘は上野か淺草か」といふ風の、單なる言語遊戯に過ぎない。從つてこゝに歌はれるのは、或一つの心に起つた特殊な感情の動

きではない。遊蕩兒に共通なさま／＼の情調を、斷片的に點綴して、そこに非個人的な一つの生活情調を描き出してゐるのである。だからこの種の歌には、眞心の深い悲しみ、苦しみ、喜び、或は温やかな愛の情緒、などは現はれて來ない。たゞ群集のざわめきの中にあるやうな、感情の表面の交響のみがある。「敍情詩」を唄ふといふことから離れてゐないこの音曲が、敍情詩として優れたものよりも、むしろこの種の情調詩を擇ぶに至つたことは、何を意味するだらうか。

音樂はそれ自身の性質として純粹にならうとする傾向を持つ。言葉の必要はそれに伴つて減少するものである。が、長唄に於ては言葉はなほその力を失つてゐない。言葉を無視してたゞ旋律のみを聞いてゐる時よりも、言葉を知つてそれを聞いてゐる時の方が旋律は強く響く。それほどに言葉の力が働いてゐるとすれば、點描的な歌詞を使用することにも何らかの根據がなくてはならない。

自分はこの原因を探つてふと踊りとの關係に思ひ到つた。點描的な歌詞は音樂のためよりも寧ろ踊りのためではないだらうか。

例へば「鷺娘」の、「せめて哀れと夕暮にちら〳〵雪に濡鷺のしよんぼりとかあいらし」といふやうな文句を、たゞ唄で聞く場合と、唄につれて「しよんぼり」と佇む白い美女の姿を見ながら聞く場合と、その印象がいかに强度を異にするだらう。踊りの手の姿や、その踊りの律動に關係されるとき、斷片的な文句は直ちに具象的な中心を得て、單なる情調詩以上の或深みを感じさせる。

この視點を以て長唄の歌詞に向つたとき、自分には右の疑問が解けるやうに思へた。一つの情緒を筋立てて歌つた敍情詩は、踊りにとつては不利であらう。何故なら特殊な心の感情の動きを表現するためには、演劇的な表情がはいり易いからである。さうして演劇的になることは、踊りの特殊な表現能力を減殺することになるからである。音樂に近い踊りにはそれ自身の象徴的な表現法がある。踊りがその特有の美を發揮するためには、歌詞の束縛は出來るだけ弱まらなくてはならない。

こゝに踊りの發達と、踊りが音樂から離れることとの出來ない性質とが交叉する。もし日本に器樂が發達したならば、踊りはそれと結びついたであらう。し

かし器樂のない日本では踊りは唄から離れることが出來ない。そこで歌詞の束縛の最も少ない唄――歌詞がむしろ踊りに奉仕する唄が求められる。意味の聯關の弱い、點描的な情調詩は、丁度この要求にあてはまる。かくして詩と音樂と踊との渾融した藝術が出來る。かう見れば、長唄だけを離して唄ふのは、この藝術の美點をそぐものである。

が、我々はこの渾融した藝術が音樂と踊との二方面に純化して行くことをもまた望まなくてはならない。たゞその場合には、單なる分離でなくして進化が必要である。長唄はリイドとして、より純粹になることを要する。卽ち音調の美と狹斜の情調とを中心にする歌から、――踊りのための歌から、――より深い感情を現はした歌に移り、さうしてそれにふさはしい旋律の深化と解放とを要する。また踊りは、言葉との密接な關係を離れて――卽ち言葉を身振りに飜譯する在來の方法から離れて、純音樂を伴奏とするより象徵的なものに進まなくてはならない。自分はこの進化が可能であることを信ずる。また在來の樣式が驚嘆すべき新藝術の素地となり得ることをも信ずる。たゞ缺けてゐるのは革

命の天才である。

註二――この問題に關聯せるものとしてアンナ・パヴローヷの舞踊の印象記を左に附加する。(四〇八頁參照)

アンナ・パヴローヷの踊を日本で見ることが出來るとは、不思議なまはりあはせである。七八年前にはそんなことは思ひも寄らなかつた。パヴローヷは遠いあこがれの一つであつた。何が起るか解らぬといふ氣がしみ〴〵とする。ところでこのパヴローヷの踊を見て、また思ひがけぬ氣持に出逢つた。自分はあの踊に、豫期してゐたほどの驚異の情を感ずることが出來なかつたのである。

此前來たスミルノーヷは確にパヴローヷよりも拙かつた。座員も今度のよりは惡かつた。しかしパヴローヷを見た後にもスミルノーヷの印象は依然として薄らがない。といふのは、最初の時自分は舞踊のあの樣式に驚異したのであつて、其ためにはスミルノーヷほどの巧さでも十分だつたのである。從つてスミ

かし器樂のない日本では踊りは唄から離れることが出來ない。そこで歌詞の束縛の最も少ない唄——歌詞がむしろ踊りに奉仕する唄が求められる。意味の聯關の弱い、點描的な情調詩は、丁度この要求にあてはまる。かくして詩と音樂と踊との渾融した藝術が出來る。かう見れば、長唄だけを離して唄ふのは、この藝術の美點をそぐものである。

が、我々はこの渾融した藝術が音樂と踊との二方面に純化して行くことをもまた望まなくてはならない。たゞその場合には、單なる分離でなくして進化が必要である。長唄はリイドとして、より純粹になることを要する。即ち音調の美と狹斜の情調とを中心にする歌から、——踊りのための歌から、——より深い感情を現はした歌に移り、さうしてそれにふさはしい旋律の深化と解放とを要する。また踊りは、言葉との密接な關係を離れて——即ち言葉を身振りに翻譯する在來の方法から離れて、純音樂を伴奏とするより象徴的なものに進まなくてはならない。自分はこの進化が可能であることを信ずる。また在來の様式が驚嘆すべき新藝術の素地となり得ることをも信ずる。たゞ缺けてゐるのは革

命の天才である。

註二――この問題に關聯せるものとしてアンナ・パヴローヴの舞踊の印象記を左に附加する。(四〇八頁參照)

アンナ・パヴローヴの踊を日本で見ることが出來るとは、不思議なまはりあはせである。七八年前にはそんなことは思ひも寄らなかつた。パヴローヴは遠いあこがれの一つであつた。何が起るか解らぬといふ氣がしみ〴〵とする。とところでこのパヴローヴの踊を見て、また思ひがけぬ氣持に出逢つた。自分はあの踊に、豫期してゐたほどの驚異の情を感ずることが出來なかつたのである。

此前來たスミルノーヴは確にパヴローヴよりも拙かつた。座員も今度のよりは悪かつた。しかしパヴローヴを見た後にもスミルノーヴの印象は依然として薄らがない。といふのは、最初の時自分は舞踊の、あの、樣式に驚異したのであつて、其ためにはスミルノーヴほどの巧さでも十分だつたのである。從つてスミ

ルノーヴの印象にはあの種の舞踊に對する最初の驚異の情が混じてゐる。然るに今度は、スミルノーヴよりも遙かに優れた、別種の藝術を見るつもりでパヴローヴに對し、さうして案外にも同種の藝術を見出したのであつた。兩者の相違は技術の相違であつて様式の相違ではない。それに氣づかずに豫期すべからざるものを豫期したのは、自分の見當違ひであつた。

我々はパヴローヴ個人の藝と、彼女の踊る舞踊の様式とを、別々に考へなくてはならない。パヴローヴは巧妙である。その踊りは、といふよりもその姿は、美しい。しかしあの舞踊劇なるものは、全體として、美しいと思へない。自分の見たアマリラが特にさうなのかも知れぬが、あの劇的な動作は舞踊の純粋性を害ふ。舞踊はあのやうに劇的動作の代用物であつてはならない。それは獨立にその特殊の表現法を以て、即ち運動のリズムを以て、直ちに魂の言葉を語らなくてはならない。

ショパンの曲を舞踊に移したショピニアナは、右の要求を充たすものとして豫期してゐた。しかしその豫期も外れた。そこには一つの作曲としての統一あ

る感じがない。群集の各個の踊りがまだ交響樂にまで仕上げられてゐない。手と足が單調である。

舞踊小品と呼ばれる短かい踊りになると、自分は初めて心の充たされるのを感じた。素朴にして快活なオーベルタス、奔放に動くピエルロー、静かに美しき春の聲、群集の踊りとして巧みな統一のある、さうして希臘の彫刻と畫の姿を巧みにとり入れた希臘舞踊。バヴローヴの白鳥は直線的な下半身と柔軟に曲る上半身との不思議に美しい舞踊であつた。荒々しいバッカナールに於てバヴローヴは、我々東洋人の渇望する自然力の全解放を踊つた。自分としてはこの最後の踊りに最も深い恍惚を感じた、バヴローヴとしては特に得意とするところではないであらうが。

もしバヴローヴが、あの休止せる美しい型から次の美しい型へと飛ぶやうな踊りを得意とするならば、自分は彼女のために取らない。あの素早い曲線の動きには、殆んど細やかな濃淡が見られない。乾燥である、神經的である。あゝいふ踊りを見ると、日本の古い(徳川時代の踊りが、たとひあのバッカナールの

如き方面の美しさを全然缺いてゐるにもせよ、なほ曲線の動きの複雜な、濃淡の細やかな美しさに於て、かなり高く評價されていゝものであることが解る。

パヴローヴの藝は見る度毎に味の深まつて行くのを感じさせたが、しかし結局最初の印象の通りに、舞踊小品と呼ばれるものがこの藝術の本質を示したものであることを知つた。こゝにその二三の踊りについて、やゝ詳しい印象を記して見たいと思ふ。

自分は最初パヴローヴのバッカナールを見て、深い恍惚を感じた。しかしその形式を特性づけて見ろと云はれれば、たゞディオニュソス的であるといふ外に答を知らなかつた。そこで自分は、どうにかしてこのディオニュソス的なものの、流動し奔湧する形を捕捉したいと思つた。二度目に見た時には前よりも更に強い印象をうけて、日常の生活の静かな心の落ちつきが全然覆されるのを感じた。心が喘ぎながら、あの、留まることなく流れ行く形を追つた。その夜は遲くまで眠れなかつた。が依然としてその形は自分に漠然たるものであつた。

三度目に四階の壁側から見下ろした時、やゝその形を捕へた氣持になれた。しかしそれはまだ有機的な全體として、自分のうけた感動を隅々まで充たすことは出來ない。

半裸の男と女とが、並んで、肩をそろへて、手をうしろで組み合はせて、前屈みになつて、そろへた足を高く踏み上げつゝ、急速に躍進して來る。さうして舞臺を斜に、巴形の進路をとりつゝ、渦卷のやうに中心まで一瞬間に迫つて行く。これは非常な力を印象する動きであるが、しかしその荒々しい動きのうちに偶然的な氣儘な影は全然なく、奔放そのものでありながら同時にそのまゝに必然である。自分は數へては見なかつたけれども、こゝに踏む足の數は嚴密に確定してゐるのであらう。さうしてこの嚴密な形式に服しつゝ何らの拘束をも感じさせない自由な動きが、卽ち規矩に完全に合致して透明となつたところから生ずる自由が、この動きにあの潑剌とした美しさを與へるのであらう。

この最初の動きが渦卷の中心に至つて烈しく旋回した後に、踊りは次の運動へ移つたやうに思ふ。男女はパッと離れた。それが胸を打つほど印象の强い新

生面であつた。そのあとに離れては合ひ、旋回しては離れる、飛躍的な、狂ほしい踊りがつゞいた。向き合つて、兩手をつないで、二人とも外へ上身をそらせて、くる〳〵とまはる渦卷があつた。互に向きを反對にして片腕を組み、卍字形に旋回する運動もあつた。これらの手は、順序をよく覺えてゐないが、とにかく最初の巴形の行進に引つゞいて、次の瞬間に猛烈に踊られたものである。こゝにも一見渾沌の如く思はれる動きのうちに、嚴密な必然のあることが感ぜられる。あの力の流れかたは、たゞ一點に於て格を離れても、直ちに運動全體の有機的關係を解體するやうなものであつた。さうしてそれは、最初の比較的單純な、うねりの大きい線に對して、その必然の開展として現はれてくる。

この緊張した、黄金點をのみ通つて行くやうな動きのあとに、息を吐く間もなく、バッカントがバッカンティンを追ふやうな動きが始まる。二人の離合によつて造られてゐた力の渦卷が、今やまた一つの方向へ流れる。狂ほしく踊りながらバッカンティンは逃げる。がそこへ時々小さな休止がはいゝり始める。女は舞臺の左の角に立ち留まつて、上體をうしろにそらせ、頭を出來る限りうし

ろにのばして、一瞬間、形を凝固させる。ついでまた烈しく逃げながら、赤い花をまき散らす。がまた左右に離れて、二つの力の平衡を感じさせながら、「ちぎり捨てるといふ言葉にふさはしいやうな、或は身心を放擲する」とでも形容すべきやうな、心行くばかり美しい、烈しい動きがある。さうして女は遂に花の撒かれた地上に倒れる。やゝ大きい休止がはいる。

　この三段の開展によつて最初の一節が終つたやうに自分は感じた。運動の旋律の記憶が自分には確かでないから、自信を以て確言することは出来ぬが。そこで第二節が同じテーマを、旋律の上ではやゝ高次的に、動きの上では前よりも小仕掛でまた集中されて、新しく展開される。初めの出と同じ行進が、前よりも小さい巴形の進路の上を、前よりも短かく踏まれた。卍字形の猛烈な旋回もあつた。バッカンティンの逃げる形もあつた。やがて捕まつたかと思ふと、舞臺の中央で、くる〳〵と回るうちに、バッカンティンはバッカントの腕の中でバタと倒れた。胴の中ほどを背部で支へられて。女の體は能ふかぎり、弓なりに伸張する。斜下へそらせた肩から、兩腕が、同じ彎曲線に添うて、地に屆

かんばかりに垂れる。反對の側では腿から足への彎曲がこれに對應する。それで體は殆んど半圓を描く。かうして凝固した形は、第一節の終りの休止よりも遙かに大きい休止として、力強い效果を持つた。あの激烈な律動の間にはいる休止が、突如として、この結晶せる如き美しい姿態として現はれることは、その律動の美しさと休止せる形の美しさとを、共々に高めるのである。

　この休止から第三節へのうつり方も極めて效果の多いものである。徐々に、静かに、婉曲に、凝固せる形が動き出す。女の裸形の腕が男の頸へまきつく。また靜かに女の上身がもたげられて、弓形の線は悉く解體する。と、突然に、彈かれたやうに、二人はパッと離れる。このあとにまた同じテーマが、もつと急調にもつと集中されて展開する。二人が肩をそろへて手をうしろで組み合はせたあの烈しい行進。旋回。追ひ追はれる運動。さうしてその動きが舞臺の中央で渦卷いたかと思ふと、パッカントは手をふる、パッカンティンはその手に投げつけられたかのやうに、バタと倒れる。實にバタッと。こゝでも烈しい律動の切り上げ方は、前の休止の際と同工ではあるが、しかし更に一層力強い。

第一次の休止よりも第二次の休止が、第二次の休止よりもこの終末が、それぞれ明かに强められ際立たされてゐる。それが丁度三つの節に於ける、漸次高まつて行く展開に相應ずるのである。

あゝいふ緊張した、一ぶの隙もない踊が、あれほど渾然と踊れるといふことは、パヴローヴの妙技がいかに驚嘆すべきものであるかの明白な證據だと思ふ。肉體の隅々までも精神に充たされてゐるやうなあのパヴローヴの肉體を以てでなければ、あゝいふ藝術は造れない。あれはディオニュソス的なる藝術の一つの極致である。我々は彼女によつて一つのことを力强く反省させられた。ディオニュソス的なるものもまた規矩に完全に合致せる所の自由によつて實現されるのであるといふ事を。放恣と奔放もまた、規矩を捨離した境地に於てではなく、規矩を拘束として感じないほどに規矩を己れのうちに生かせた境地に於て、初めて美しく生かされるのであるといふことを。

「瀕死の白鳥」も三度見た。これは靜かな、直線と曲線とのからみついた、美しい踊りである。パヴローヴの姿態の特徴を十分活用させた意味で、やはり最も

優れたものの一つに數へてよからうと思ふ。

この踊りもやはり三段に分れてゐる。先づ初めに舞臺の左奥の隅から、輕く、極めて輕く、ふうはりと浮き出てくる。爪先で立つた下肢が、直線的に上體を支へつゝ爪先の力とは思へぬほどに優雅に滑つて行く。しかし爪先で立つてゐるといふことが、この下肢の直線に極めて動的な、デリケートな、他に類例のない感じを賦與してゐるのである。この點から見れば爪先で立つやうな踊り方を直ちに不自然として斥けることは出來ぬ。しかしまた爪先の利用はこの踊に於て極點に達する。これ以上に出る餘地はない。この直線に支へられた上身が、最初は左右へ伸べ開いた兩腕の優美なうねりと頸のかすかな傾け方とで曲線を描いてゐる。やがて靜かに上體が婉曲して、倒れさうな形になる。胸は反り、頸は斜うしろへ曲げられて、片頰が上面になる。これを白鳥の苦惱の表情として見れば、踊としては不純なものになるが、我々はたゞこれを曲線的な運動に於て現はされる旋律とのみ見ることが出來る。倒れさうな形はまたもとへ歸るが、再びまた曲り方が高まつて行つて倒れさうになる。三度目には遂に倒れる。

右の足を前に出し、上身と兩腕とをその上に伏せて。その場所は、舞臺の左奥の隅から右前の隅へ引いた對角線の、出口から見て丁度三分の一位のところである。こゝで第一段が終る。

起上つてまた初めのやうに兩腕を纎美にうねらせながら泳ぐ。動いて行く輪が前よりも廣い。上身も初めよりは多く曲りくねる。また幾度か倒れさうになる。遂に倒れる。一度目よりはやゝ長く。その場所は右の對角線の三分の二位のところである。こゝで第二段が終る。

再び起上つて泳ぎ始める。今度は動き方も更にひろく更に急調である。上身のくねらせ方も更に烈しい。遂に二度目と同じ場所で倒れる。右足を出來るだけ前へのばし、左足をつき、上身を前へ折りまげ、兩腕を更にその先へのばす。こゝまでは前に倒れたときとほゞ同樣であるが、更に體を左へ捩つて、顏を右斜向に頭を地につけ、初め前へ出してゐた右手をうしろへのばして、初めは宙宇にやがてパタと腰の上に、やがてぐなりと體に添うて下へ落ちる。――これも白鳥の死の表現として見るよりは、あの柔かな曲線のうねりの旋律にどうい

よ結末を與へるかの方面より見るべきである。からみついてゐた直線と曲線とけ、最後までからみついたまゝ、否一層強くからみつきつゝ、恰も墨色をかすめて靜かにはねた線のやうに、なだらかに終るのである。

我々はこの踊に於て、肩や頸や二の腕や手首などの、何とも云へず美しい形と、その美しい動きとを見る。こゝにはアポローン的な要素がよほどはいつてゐる。が特に目立つのは肩、就中背中、及び肩から腕への移行部などによつて現はされた、胴體の美しいくねり方である。卽ちこれらの動く「形」である。

が蜻蛉及びカリフォルニアの「罌粟」もまたそれに劣らず美しいものであつた。題目が踊の振や踊の手の心持とどう關係するかは知らない。しかしとにかくそれぞれの運動の旋律が、それ／″＼の物象の美しさと何らかの關係を持つことは、認めてよいであらう。例へば白鳥が頸をうねらせつゝ靜かに水上を動くあの運動の美しさは、白鳥の踊の旋律の基調となつてはゐないだらうか。罌粟の花の薄い花びらが微風に吹かれてひら／＼と動くあの纖細な美しさが、「罌粟」の踊の

情調を基礎づけてはゐないだらうか。蜻蛉が蒼空のもとにつうい〱と飛んで行くあの運動の自由さが蜻蛉の踊のあの快活な清爽さを産み出したのではなからうか。さうしてそれがさうであるにしても、踊としての獨立が寄せられるとは云へないと思ふ。白鳥や罌粟や蜻蛉を現はすことは、踊の目的でない。しかし踊は、白鳥や罌粟や蜻蛉から或美しい運動の旋律をかりて來ることが出來る。それを動機として踊自身の世界に於て特殊な開展を試みることは、踊を自然の物象に服從せしめるといふことにはならない。

自分は蜻蛉の踊に於て、あの蒼色の着つけと白い肌との清楚な調和を忘れることが出來ない。右足の爪先で立つて、左足を高くうしろにあげ、兩手をのびのびと空の方へ伸ばした、あの大氣のうちに浮いてゐるやうな、美しい自由な姿をも忘れることが出來ぬ。また體をかゞめて蜻蛉の羽を兩手にかいこむ愛らしいしぐさや、その羽を左右に伸ばした兩腕で押へつゝ、流るゝやうに踊つて行くあの姿も忘れ難い。罌粟の踊では、花片のつぼんで行く最後のあの可憐な姿が、殊に強く目に殘つてゐる。これらのさま〴〵な踊を詳しく觀察すれば、

それらのすべてに共通な構造と、その上に築かれた一々の踊の個性とが、十分に捕捉されるかとも思ふが、それを試み得るほど詳しくは覺えてゐない。

以上は舞踊に就て全然素人である自分の印象である。いろ〳〵間違つた箇所もあるかと思ふが、とにかく印象の薄らがない内に書きつけて置く。これらの舞踊に比して日本の舞踊に決して價値の劣るものとは云へないであらうが、しかしその事の故にこれほど種類の異つた美しさを輕視するのは間違ひである。種類の異なる美に對しては我々は一々別種の標準を以て臨まなくてはならぬ。

大正十五年十月二十日印刷
大正十五年十月二十五日第一刷發行
昭和四年十月二十日第三刷發行

日本精神史研究
定價參圓貳拾錢

著者　和辻哲郎

發行者　東京市神田區南神保町十六番地　岩波茂雄

印刷者　東京市神田區美土代町二丁目一番地　島連太郎

三秀舍印刷

發行所　東京市神田區南神保町十六番地　岩波書店
電話九段(33)　一〇二二番　一三八一番　二〇八番　二六二六番
振替口座東京二六二四〇番

（大森製本）

岩波書店刊行哲學書目

- 松浦嘉一譯　哲學古典叢書(1)　アリストテレス詩學　[illegible]
- 大宮東治郎譯　哲學古典叢書(2)　シラー美學論集（上卷）　[illegible]
- 河野與一譯　哲學古典叢書(3)　ライプニッツ形而上學叙說　[illegible]
- 西谷啓治譯　哲學古典叢書(4)　シェリング自由意志論　[illegible]
- 河野與一譯　哲學古典叢書(5)　ライプニッツ單子論　[illegible]
- 朝永三十郎著　哲人叢書(1)　デカルト　[illegible]
- ケーベル著　文集　ケーベル博士小品集　品切
- ケーベル著　文集　ケーベル博士續小品集　品切
- ケーベル著　文集　ケーベル博士續々小品集　定價[illegible]　送料書留[illegible]
- 深田康算・久保勉譯　ケーベル博士小品集　定價二圓五十錢　送料書留十八錢
- 久保勉譯　ケーベル博士續小品集　定價二圓[illegible]　送料書留十八錢
- 久保勉譯　ケーベル博士續々小品集　定價[illegible]　送料書留十八錢

岩波書店刊行哲學書目

著者	書名	定價
田邊元著	カントの目的論	[illegible]
田邊元著	數理哲學研究	[illegible]
田邊元著	科學概論	[illegible]
紀平正美著	哲學概論	[illegible]
紀平正美著	行の哲學	[illegible]
紀平正美著	無門關解釋	[illegible]
田邊重三・矢崎美盛・河野與一編輯	[illegible]哲學論文集	[illegible]
西晋一郎著	倫理學の根本問題	[illegible]
中島力造著	最近倫理學説の研究	品切
左右田喜一郎著	[illegible]經濟哲學の諸問題	品切
左右田喜一郎著	文化價値と極限概念	品切
左右田喜一郎著 勝本鼎一譯	經濟法則の論理的性質	[illegible]

岩波書店刊行哲學書目

- 安倍能成著　カントの實踐哲學　定價一圓五十錢　送料書留十八錢
- 山内得立著　現象學敍說　定價三圓　送料書留廿七錢
- 和辻哲郎著　日本精神史研究　定價二圓二十錢　送料書留廿七錢
- 和辻哲郎著　原始佛教の實踐哲學　定價二圓二十錢　送料書留廿七錢
- 和辻哲郎著　原始基督教の文化史的意義　定價二圓　送料書留十八錢
- 出隆著　改訂 哲學以前　定價一圓八十錢　送料書留十八錢
- 三木清著　パスカルに於ける人間の研究　定價二圓二十錢　送料書留十八錢
- 三木清著　唯物史觀と現代の意識　定價一圓六十錢　送料書留十八錢
- 三木清著　史的觀念論の諸問題　定價二圓　送料書留廿七錢
- 谷川徹三著　感傷と反省　定價一圓八十錢　送料書留十八錢
- 大西克禮著　現代美學の問題　定價二圓　送料書留十八錢
- 青木巖著　アリストテレース　定價二圓五十錢　送料書留廿七錢

岩波書店刊行哲學書目

著者	書名	定價・送料
[illegible]著	知識の問題（[illegible]）	定價二圓二十錢 送料書留十六錢
松本亦太郎著	繪畫鑑賞の心理	定價三圓二十錢 送料書留廿七錢
松本亦太郎著	素質の心理	定價一圓二十錢 送料書留十八錢
今田恵譯	心理學(1) ジエームス心理學	定價四圓二十錢 送料書留廿七錢
城戸幡太郎著	心理學の問題	定價一圓八十錢 送料書留十八錢
寺田精一著	犯罪心理學	定價三圓二十錢 送料書留廿七錢
日本心理學會編輯	心理學論文集（日本心理學會第一回大會論文）	定價二圓 送料書留十八錢
金子大榮著	佛教概論	定價二圓八十錢 送料書留廿七錢
金子大榮著	彼岸の世界	定價二圓三十錢 送料書留廿七錢
金子大榮著	教行信證の概要	定價一圓六十錢 送料書留十八錢
久保勉 阿部次郎譯	プラトン(1) ソクラテスの辯明 クリトン	定價一圓八十錢 送料書留十八錢
菊池慧一郎譯	プラトン パイドン	定價一圓六十錢 送料書留十八錢

岩波書店刊行哲學書目

譯著者	書名	定價・送料
菊池慧一郎譯	プラトン プロタゴラス	定價二圓 送料書留十八錢
田中秀央 和辻哲郎譯	改譯 ブイアー 希臘天才の諸相	定價二圓五十錢 送料書留十八錢
小尾範治譯	スピノザ 哲學大系（エチカ）	品切
カーライル著 栗原古城譯	衣裳の哲學	品切
ポアンカレ著 田邊元譯	科學の價値	定價一圓八十錢 送料書留十八錢
ポアンカレ著 吉田洋一譯	科學と方法	定價二圓三十錢 送料書留十八錢
リッケルト著 山内得立譯	認識の對象	定價二圓 送料書留十八錢
ヴィンデルバント著 河東涓譯	プレルーディエン（哲學槪論序說）上卷	定價三圓五十錢 送料書留廿七錢
ヴィンデルバント著 篠田英雄譯	プレルーディエン（哲學槪論序說）下卷	定價三圓五十錢 送料書留廿七錢
ヰンデルバント著 吹田順助譯	十九世紀獨逸思想史	品切
オイケン著 安倍能成譯	改譯 大思想家の人生觀	定價三圓五十錢 送料書留廿六錢
久保虎賀壽譯	エーミルラスク 判斷論	定價二圓六十錢 送料書留廿七錢

岩波書店刊行哲學書目

著譯者	書名	定價
[illegible]譯	[illegible] 西洋哲學史（第一巻）	定價二圓八十錢 送料[illegible]
大橋[illegible]譯	大思想家（[illegible]）	定價二圓[illegible] 送料[illegible]
[illegible]譯述	コーヘン 純粹認識の論理學	品切
風見謙次郎譯	ロイス 道德哲學	品切
デューイ著 中島[illegible]一譯	哲學の改造	定價一圓八十錢 送料[illegible]
赤澤[illegible] 高野正治譯	キング 宗教の發達	定價二圓 送料十七錢

岩波書店刊行哲學書目

番號	書名	著者	譯者	定價・送料
22	社會學の根本問題	リップス著	加茂儀一譯	定價五十錢 送料四錢
23	現實と藝術	フィードレル著	清水清譯	定價一円 送料六錢
24	プラトーン對話篇年代決定の新方法	ルトスワフスキ著	河野與一譯	定價五十錢 送料四錢
25	絶對的理性主義	ルビンシュタイン著	金子武藏譯	定價一円 送料六錢
26	表象の內容と對象	トワルドウスキー著	川村安太郎譯	近刊
27	哲學の四段階	ブレンターノ著	池上鎌三譯	近刊
28	プラトーンの『饗宴』に就いて	ブロシャール著	河野與一譯	近刊
29	相等性と同一性とに就いて	ヴィンデルバント著	田邊重三、井泰東譯	近刊

哲學論叢續刊書目

マイノング著「對象論に就いて」ディルタイ著「解釋學の成立」ストゥンプ著「現象と心的機能」フッセル著「嚴密學としての哲學」ボイムケ

岩波書店刊行哲學書目

ル著「中世に於けるプラトン主義」ブレンターノ著「空間及時間論」グラープマン著「中世哲學歷史的研究の現代的價値」ハルトマン著「アリストテレスとヘーゲル」マイノング著「我等の知識の經驗的基礎」リッケルト著「一者、統一及び一」トワルドウスキー著「觀念と知覺」ロイス著「不滅性の概念」リッケルト著「ヴィルヘルム・ヴィンデルバント」ブレンターノ著「道德的認識の起源」ジクワルト著「非人稱命題」エビングハウス著「カント解釋とカント批判」ナトルプ著「フッセルの純粹現象學の立場」マルク著「ヘーゲル主義とマルクス主義」

以下續々刊行。